

دَرْسُ الْبَحْرِ

دَرْسُ الْبَحْرِ

محمد العلي

جمع الكتاب وأعدّه: أحمد العلي

الفهرس

٩	احتفاء: ساقه الحب
١٥	١. دعاء، غازي القصيبي
٢٣	٢. الوضوح الغامض، أمل دنقل
٢٩	٣. وحدة القصيدة، محمود درويش
٣٧	٤. يا ما كان
١٢١	٥. الخطأ
١٢٧	٦. العادة
١٣١	٧. السياق الوجداني
١٤٣	٨. ما هو المجتمع
١٤٩	٩. ما هو المفهوم
١٥٣	١٠. الهدف المشترك
١٦١	١١. سلوكنا اللغوي
١٦٧	١٢. الاختلاف بين الثقافات
١٧٣	١٣. مفهوم الثقافة
١٧٧	١٤. التعصب
١٨١	١٥. ما هو التاريخ

١٩٧	١٦. التفكير الحضاري
٢١٥	١٧. اليقين
٢٢١	١٨. عقبات التفكير
٢٣٣	١٩. كيف نقرأ الماضي
٢٨٧	٢٠. كيف نقرأ الحاضر
٣١٥	٢١. التخلف
٣٣٥	٢٢. الضحك
٣٤٧	٢٣. بلاغة الصورة
٣٥٣	٢٤. الصراع والحوار
٣٥٩	٢٥. ثقافة السلام
٣٦٧	٢٦. إعادة النظر
٣٧٣	٢٧. سطوة اللغة
٣٨٣	٢٨. لماذا تنقرض الحضارة
٣٨٩	٢٩. ثقوب الوعي
٣٩٣	٣٠. قتل العرب
٤٠١	٣١. العدالة
٤٠٧	٣٢. القراءة

(ساقه الحُب)

(١)

إِنَّهُ الفضول.

وللفضول عضلةً مفتولةً، دائمًا ما تأخذ بخناقي. وقتها، إِمَّا أنْ أفلُ شاربي بالدموع، أيأسُ وأناقضُ، وإِمَّا أنْ يمتليء جسدي بالشَّرَّ، فأركض حتى يُحُل خناقي—قليلًا—فأصعد.

- ما هو مشروع الأستاذ محمد العلي الفكري؟ ماذا قدم حتى يصير من آباء الحركة الحداثية في السعودية؟ وأين هي الكتابات التي ساهم بها في التأسيس الثقافي وتنوير القارئ العربي؟

إِنَّه سؤالٌ وحشٌ، لم تكن الإجابات المحيطة به سوى أحاديث وحكايات وقصاصات من المجايلين والأصداق، إنها الضباب نفسه، وأنا أكره الضباب، إذ أتحوّل تلقائياً إلى هواءٍ يُحاوِل أنْ يُبَدِّدَه حتى أقصي التعب.

لهذا «هجمت» على مبني صحيفة اليوم، وحاوتُ الوصول إلى أرشيفها، لعلمي أن الأستاذ العلي التزم بالكتابة فيها منذ أوآخر السنتينيات حتى الآن. لكن قسم الأرشيف أغلق أبوابه أمامي مصوّراً أن ما أريده ضَرِبٌ من المستحيل، للأسباب التالية:

- أحتاج إلى موافقة من (اللَّيْ فوق)!.

- لا وجود لأرشيف قبل عام ١٩٧٨ م.

- مجلدات الأرشيف تبدأ من ١٩٧٨ م وتنتهي في ٢٠٠٢ م.. من سيأتي لي بمجلدات ٢٤ سنة من مستودعات الجريدة إلى مبناهما الرئيسي؟!.

هكذا خرجت من المبني «الجديد» بلا أمل ولا قلب.. حتى تملّكني غضبٌ لا أعرف نبعه، هاجسٌ للمحاولة مرّة أخرى. ومن هنا نجحت؛ هاتفت الأستاذ الشاعر عبدالله السفر، فاستطاع تحقيق المستحيل الأوّل. فذهبت لقسم الأرشيف، وقابلت نفس الأشخاص أصحاب الـ «لاءات» الثلاث! وبعد «مفاوضات» توصلنا إلى أن استعمال سيارتي الشخصية للإثبات بعدد من مجلدات الأرشيف مرّة كل أسبوع، بالاستعانة بأحد الموظفين، يحقق المستحيل الثالث. أما الثاني فلم أستطع عليه.

ولمدة ثلاثة أشهر، داومت في صحيفة اليوم (كنت عاطلاً عن العمل لأكثر من عام)؛ راجعت مجلدات الأرشيف الموجودة، بعضها مفقود، وبعضها مُلقى على وجهه في المستودع، تخاف على ورقها وحبرها من اللمس لكي لا يتلف.. أمّا حكاية الغبار، فلن تستطع روایتها إلا بالتحدث إليها، وجعله خليلاً لكي لا يُحاربك ويعطي فضاءك.

كان هناك مجموعه من الكراسي تشکل نصف دائرة في قسم الأرشيف، تتلوّن طاولة. كنت «أحتل» هذا المكان في بحثي وتقليلي للمجلدات. في يوم ما، اختفت الطاولة.. وفي يوم آخر اختفت الكراسي وصرت تائهاً كالذبابة؛ أجلس على أي شيء وأضع المجلدات على أي شيء.. وتحتفي حيناً مفاتيح المستودع، وحينما لا يوجد عمال لنقل المجلدات من سيارتي إلى الطابق الأوّل، وكثيراً كثيراً ما ضحك علىي، وسمعت ما يغمز ويُلمز حولي وعندي؛ من أنا؟ ولماذا ثيابي مغبرة دائمًا؟ وماذا أفعل بهذه المجلدات العتقة؟ ولماذا أحمل كاميرا وأصوّر ما بها؟. ثلاثة أشهر، هربت بعدها إلى غير رجعة.

الآن، أكمل عاماً ونصف من الاشتغال على هذا العمل، الذي هو جزء من مشروع أكبر، سيكتمل يوماً ما.

(٢)

السلطة، بكل أشكالها، وخاصة المعرفية منها، تفرض على المبدع شروطاً كثيرة تحدُّ من انطلاقه واستمراره، أو ترسم حدوداً للمساحة التي يستطيع الركض فيها. لهذا تم تبني مبدأ (لا تخاطبهم إلا رمزاً) للهروب من ذاك الحصار.

لذا، ستجد أن الإنجاز هنا ليس في أن المبدع استطاع رفع يده بزهراً فريدةٍ وحسب، بل وأنه سار بها في وحل لامس الذقن والنفس سين طويلة، ولم تزل نصرة في يده؛ ستعجب مما يلمحُ، ويومئُ نحوه، ويُلقي للوصول إليه بحرفيةٍ عالية، باعتبار الزمن الذي كتب فيه والنسق الثقافي الملائم لذلك. وقد وجدت نفسي بعد قراءتي لهذه المجموعة لأكثر من سبع مرات، انتقاءً وتوزيعاً وطبعاً، والموزعة في ثلاثة كتب (هموم الضوء، درس البحر، حلقات أولو مبيبة) لا أقرأ عنها العلي وحده، بل مرحلة ثقافية بكل همومها وتطوراتها، فكريّاً وجماлиّاً.

(٣)

عندما أعطيته الكتب ليراجعها، قال لي -بمعنى الكلام- أن هذا كله «ذاكرة»، وأن أماته خطوطٌ كثيرة زاده الربع العربي القاءً، لم يُقدم عليه بعد.

قلتُ لنفسي: إذن، هذا هو الدرس. إنه التجاوز، البحث الدائم والسعى للإضافة، هذا هو المصيل الذي ستتحققك هذه الكتب به حتى تصير هذه القيمة وهذا الهدف عفوياً، عفوياً إجابته عن سؤالي:

كانت أول قصيدة كتبتها عمودية، فتحت فيها الباب حين قلت:
صدح البابُ فاشربي اللحن يا – أذني واروي به ظماء الأماني
أمّا آخر قصيدة فهي نثريه، أغلقت فيها الباب حين قلت له:
كنت متّشياً كصديق للأبدية، لماذا أصبحت أبكم القلب
واللسان؟ .
فقال لي بسرعةٍ: ولماذا الباب؟! .

هكذا هو إذاً، يتجاوز نفسه بشكل لحظيٍّ، وقد زرع هذه القيمة
فيمن حوله، وأنا منهم، لكنه زرع عامًّا، أي أنها قيمة يمكن تفعيلها في
كل الاهتمامات وال مجالات، إلا أنني أريده هو، أي أريد لجيلي تجاوز
المرحلة الثقافية التي سبقته، والتي يعتبر هو من ممثلتها الكبار، ولهذا
جاء هذا العمل ليساهم في ذلك، إذ أنه يزرع قيمة التجاوز نفسها-
والتي يتولّد عنها تلقائياً سؤال: تجاوز ماذا؟ .

بهذا كله، أظن أن هذا العمل يعطي الأستاذ العلي فرصة لإعادة
النظر في آراءه بشكل منظم وموضوعي، كما تمنّى ذلك في مقابلةٍ
أجرتها الإعلامية والكاتبة سكينة المشيخص معه.

لكن، هل تعلم أن إضافة هذه الكتب، إلى الكتب المطبوعة له/
عنه قد تشكّل ما يقرب الـ ٥٠٪ من نتاجه فقط! .

(٤)

أعترفُ أنني اشتغلت هذه الكتب -بدئياً- لنفسي، لكي أقرأ هذا
النهر الجوفي وأعيه حقاً، لكي يكون شارع انطلاق وتحليل، لا سجن
تقليدي. فعلته لحبّي. وأنا هكذا، لا أعرف أن أبتاع هديةً لأحد، وإنما
أبتاعها لنفسي، وبعد شعورٍ ما غريبٍ، أهديها.

وإلى هنا، ساقني الحُبُّ.

هُنَا حَطَّ بِي قَوْسُ قَرْحٍ تَزَلَّجْتُ عَلَيْهِ عَامًاً وَنَصْفًا، وَمَا كَانَ لِي
ذَلِكَ إِلَّا بِأَبِيهِ عَبْدَالسَّلَامِ الْعَلِيِّ (هَلْ عَرَفْتَ الْآنَ، بَعْدَ أَنْ مَرَّ الْخَضْرُ
فِي بَيْتِنَا، كَيْفَ يَكْبُرُ طَفْلٌ فِي فَرَاشٍ لَا يَكْبُرُ؟). وَزَوْجِي نُورُسُ
الْعَبْدَالْبَاقِي، وَالَّتِي (حَطَّتْ عَلَى كَتْفِي).

وإلى هنا، كاتب هذه السطور، تختفي رويداً قدماه.. يُريدُ أن يتفرغ
للشعر وحسب.

إنه الآن يتبع.

أحمد العلي

٢٠١١/١١/٢٦

١. دُعاء، غازي القصيبي.

(م ١٩٧٩)

[منذ خمسة أعوام، نشرت جريدة «الليوم» على صفحتها الأخيرة قصيدة جديدة للدكتور غازي القصبي بعنوان (دعاة)، أثارت كواتر الشجن في البعض، وحركت مكامن الأسئلة في البعض.. فكتب الأستاذ محمد العلي وعلى نفس الصفحة (قراءة أولى) للقصيدة وللخطوط العامة في شعر غازي القصبي، ثم قام الشاعر الدكتور غازي القصبي بالرد على قراءة الناقد الأولى.

بعد يومين، طالعنا على نفس الصفحة (قراءة ثانية) لـ محمد العلي وم مشروع حوار ناضج وهادئ بين شاعر وناقد، واستمرّت الجولات الممتعة والجادّة والعميقّة بين الطرفين مدة تربو على الشهر، كان من حصيلتها محاضرة للدكتور غازي القصبي بعد سنوات في أحد الأندية الأدبية حول «جدوى الشعر أو ما هو دوره».

ونعيد القراءة الثانية هنا لما حفلت به من نقاط تجمع مجمل وجهات نظر الطرفين [ـ]

ـ المرصد الثقافي، صحيفة اليوم.

أخي الدكتور غازي القصبي :

من المفرح حقاً أنني تلقيت رسالتك الباسقة بعد مراجعتي لطبيب العيون مباشرة، وكانت رؤيتي في الواقع ليست في حاجة جامحة إلى هذه المراجعة، لأنني حين كنت أقرأ شعرك منذ زمن، أخذت مجموعة من المصايح منه لا تزال باللغة الضبوء. لذلك وبنشوة (كتشوة الطفل إذا خاف من القمر) أود لو نقف معاً على بعض نقاط:

ـ أنا في لقاء كامل معك على أن إصلاح الكون، أو بصورة متواضعة - كما قلت- إصلاح أمّة ما، لا يكون إلا بتفجر الطاقات البشرية تفجراً إنسانياً على كل صعيد ومن أي موقع. وليس الشعر إلا أحد روافد لذلك النهر العظيم الذي لم يعرف مصبه حتى الآن. غير

أنك يا سيدِي أقصيت عنك هذا الشرف العظيم، شرف أن يكون إحدى
ال Capacitantes المساهمة في البناء البشري، جعلته عاجزاً عن تحقيق أيّ
هدف اجتماعي، وبذلك أخر جته عن دائرة الالتزام.

لقد أخرج سارتر الشعر عن دائرة الفعالities الاجتماعية باعتبار
أنه من الفنون التي تستخدم فيه المادة لذاتها، لا للدلائل.. فهو لا
يستطيع أن يكون ملتزماً لأنَّه تعبير عن حالة، لا عن المعنى.

أنت يا سيدِي لا تنطلق من هذا المنظور في نفي الالتزام عن
الشعر، أنت تنطلق من زاوية (عدم الجدوى):

«ما الذي يفعله الشاعر في وجه البنادق

وهو لا يملك إلا قلمه

وهو لا يحمل إلا ألمه

وهو ما ذاق لظمي الحرب

ولا زار الخنادق

وهو مهما قال عن غضبه

يهوى الحياة».

«الحرب - حرب الثأر - من سيشنها

ومن الذي سيموت تحت غمارها

السادة الشعراء؟ لا.. فنصالهم صيد اللآلئ من عميق محارها».

«هزمت أشعار عنتر

رجعت خيل أبي الطيب

لم تصهل مع النصر المؤزر

وارتمى سيف أبي تمام
وارتابع الغضنفر».

«أضحك على الألفاظ نطلقها على أعدائنا بدخانها وشرارها».

إذن، فانطلاقك يا سيدتي نابع من عدم جدوى الشعر في أن يكون رمحاً خطياً أو صاروخاً فرنسياً.. ويتفتح هنا أكثر من تساؤل عن صحة هذا الموقف.

ليست محبة الشاعر للحياة سبباً يمنع عنه شرف الموت.. إن الذي لا يحب الحياة لا قيمة لموته، وليس هناك أدعي لالتزام الشاعر من أن يكون طاقة من نهر الطاقات التي تقف وراء السيف. ألا تشاركتني في أن للشاعر موقعاً كإنسان؟ ألا تشعرمعي أنك كنت قاسياً حين قلت:

«نخاف لقيا الموت لكننا
نقول أحلى شعرنا في الطعن».

وهل للقاء الموت يا سيدتي لون واحد؟ ومع ذلك فأنا أضع في يديك أكثر الأعذار وضوهاً وإقناعاً.. ذلك لأن معظم تاريخنا الشعري -مع كل أسف- يقف إلى جانبك، ولكن أليس هذا ما نتحرّق إلى تجاوزه؟! أليس هذا ما ننشده في إلحاانا على الصدق الشعري؟!.

بـ «لا أتوقع من الشاعر إلا أن يقول شعراً جيداً».

هذا ما قلته. فهل تمنعني فرصة لسؤال: متى يقول الشاعر شعراً جيداً؟ ومن إجابتك على السؤال الذي لم أسأله «كيف ينبع الشعر؟» اسمح لي أن أقطف الإجابة:

يقول الشاعر شعراً جيداً حين يكون صادقاً مع نفسه، حين تنضج في داخله تجربة ما من بين آلاف التجارب، وتطفح بصورة حتمية.

لكن، ما هي نفس الشاعر؟ أليس بناؤه النفسي جزءاً من مجتمعه؟
هل يمكن أن يقول شعراً جيداً دون أن يقف موقفاً ما من زاوية تجربته
الذاتية على الأقل؟

لا.. لن يستطيع غصن شجرة تفاح مهما كان متمراً أن يثمر عنباً.
الجودة إضافة، والإضافة بعده مضيءٌ يضعه الشاعر أمام رؤية مجتمعه
مهما كان هذا البعض قصيراً.

ت - عقدة الناس:

أذكر أن عمنا المتنبي قال يوماً:

«ومن عرف الأيام معرفتي بها

وبالناس روى رمحه غير راحم».

وقال يوماً آخر:

«خليقت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا

لغادرت شيءي موجع القلب باكياً».

..وأنت وأنا يُطربنا هذا الكلام على تباعده وتنافيه، لأننا معاً
نعرف أن لكل لحظة شعورية يصطادها الشاعر روعتها الخاصة. غير
أن شعرك يا سيدني يطرح أمامي الآتي:

«عالمنا

هو الذي نفر من شقائه

نضج من غباءه

نلعنه لأنه يشرب من دمائنا..

عالمنا-تدررين؟ شيء كامن في عمق روحينا..

فإن تمردنا تمردنا على بقائنا».

«أختاه ما أقلنا

بجرحنا نواجه العواصف

في عالم مزيف العواطف».

«رأيت مبادئ الناس

هيااما باغتصاب الناس

أفعى في الرياحين..».

«يا صحراء

رجعت إليك مهموماً

لأنني لم أجده في الناس

من يؤمن بالناس

رجعت إليك محروماً

لأن الكون أصلاع

بلا قلب».

لا أدرى، لماذا، كلّما قرأت شعرك هذا تذكرت قول أحد هم:
(من التجارب التي تحرص الرومانسية على تصويرها تجربة الفرد
الذى يقف وحيداً في مواجهة العالم).

من السهل جداً معرفة تناقض المتنبي الذي وقف هو أيضاً في
أعماله في مواجهة العالم ولم يكن رومانسياً بالطبع ، غير أنه من
الصعب أن أنفي العقدة من الناس عن شعرك هذا. غير أنه يجب عليّ
التوضيح على الفور ما ألمح أنه سبب عقدتك من الناس !

«إلهي سألك خذني إليك
فإن حياتي ضاقت علي
ولو طال يا رب فيها بقائي
سأصبح يا رب كالآخرين
سأصبح وحشاً يحب الدماء
ويغمد خنجره في الظهور
ليحظى بأمنية سافلة».

تلك إذن هي منابع العقد من الناس؛ إنهم بلا مبادئ، يحبون الدماء، ليس فيهم من يؤمن بالناس، إنهم مزيفوا العواطف، لكن لا يمكن التمرد عليهم، فنحن إن تمردنا، تمردنا على بقائنا.

نبيلة هي هذه العقدة، لكن أليس في غير الفرار إلى الموت سبيل إلى التمرّد؟ هذا هو السؤال الذي لم تستطع الرومانسية على رواعتها الإجابة عليه.

وبعد:

أرجو ألا تضييف هذا إلى مقالتك الرائعة (نماذج أدبية طبق الأصل)، كما أرجو أن أسعد معك في جدل آخر.

٢. الوضوح الغامض، أمل دنقل.

(م ١٩٨٥)

عرفتُ أمل دنقل من خلال (الكعكة الحجرية) وكان الظرف الذي نشرت فيه (١٩٧٢م) ظرفاً يرفض الإنصات إلى غير هذا اللون من (الشعر)، إنه ظرف الحدس بالكارثة الشاملة التي تمثلت في السادات ونظامه.

بدأت قراءة أعماله الكاملة منذ فترة قصيرة، فراحت صورته الراسخة في ذاكرتي تترنّح؛ لم تفاجئني أصوات حجازي وقباني وعبدالصبور على بداياته الشعرية، بل بهت أمام تلك التshireّة الرّتيبة، وسيطرة الذاكرة اللغوية، والتوظيف المتأرجح بين الحرفية وبين العشوائية للرموز التاريخية. لكن حين وصلت إلى (أوراق الغرفة ٨)، عادت صورته ثانية إلى الرسوخ.

لقد انتقل، في هذا الديوان، من رؤية الأشياء وهي تموت قومياً، إلى رؤيتها وهي تموت صوفياً، أو إنسانياً. لقد انتقلت جمالية القصيدة من مفارقة بكمائية (الموت / الحياة) إلى مفارقة جمالية (الموت / الحي)..
لقد أصبح الموت المفترس أليفاً مبتسماً:

(أمس، فاجأته واقفاً بجوار سريري

ممسكاً -بيدِ- كوب ماء

ويدي بحبوب الدواء

فتناولتها

كان مبتسماً

وأنا كنت مستسلماً

لمصيري).

لقد أصدرت مجلة إبداع عدداً خاصاً بأمل دنقل يحتوي على دراسات عديدة لأعماله، وبخاصة (أوراق الغرفة ٨). وتلتقي تلك

الدراسات على أنه شاعر الوضوح في زمن الغموض العاجز، وشاعر الموقف في زمن الصمت الجبان، وأنه (الصلوک المعاصر)، وأن رؤيا الموت هو ما يميز ديوانه الأخير.

من يقرأ أمل دنقل لابد أن يصل إلى صواب تلك الملاحظات. غير أن (رؤيا الموت) حسب اعتقادي لا تميّز ديوانه الأخير وحسب، بل هي (العنصر المهيمن) في شعره كله حسب تعبير (جاكبسون).

إن جُلّ الرموز التاريخية التي وظفها أمل في رؤيته الفنية، هي رموز ترتبط بالموت، لا تاريخياً وحسب، بل في داخل شعره. فالقصائد (كلمات سبارتاکوس الأخيرة) و(زرقاء اليمامة) و(مقتل كلیب) و(العشاء الأخير) و(حديث خاص مع أبي موسى الأشعري) و(من أوراق أبو نواس).. هذه الرموز التاريخية كانت ملتبسة بالموت. هذا بالإضافة إلى قصائد أخرى، مثل (الموت في لوحات) و(صفحات من كتاب الصيف والشتاء) و(مزامير) و(إجازة فوق شاطئ البحر).. الخ.

إن رؤيا الموت في شعر أمل تحتاج إلى وقفة طويلة لم يقم أحد بها حتى الآن. ونقف هنا وقفة قصيرة على قصيدة (من أوراق أبو نواس).

القصيدة مكونة من سبع ورقات، من المفترض أن تتآزر الصور فيها على رسم رؤية معاصرة لأبي نواس انطلاقاً من السمة الغالبة عليه تاريخياً. ولاشك في أن السمة الأكثر وضوحاً في أبو نواس هي (التمرد)؛ التمرد لا للمستقبل، بل للحاضر نفسه، أي (للعيش بامتلاء) كما يقول أدونيس.

غير أننا لا نلمس هذا التآزر المفترض داخل القصيدة؛ فالشاعر يلقي بأبي نواس بين الحرفية التاريخية تارة، وبين تخيل صورة مناقضة للتاريخ تارة أخرى.

ويتمكن للقارئ العودة إلى هذه القصيدة من الأعمال الكاملة (٢٦٢)، حيث سيلاحظمنذ بدء الورقة الأولى:

- تحديد الزمان والمكان تحديداً رياضياً، وهذه إحدى السمات غير الفنية عند أمل. فعلى الرغم من جمال (حبر الطفولة فوق الرداء) وجمال الريف حيث (تمرق العصافير عبر البيوت وتهبط فوق النخيل) ترى أن الصورتين جامدتان مثل رقمين، لأن الشاعر شلّ أي تحرّكٍ لتدعيات القارئ بهذا التحديد القصير الصارم.

- اختلاط الصدفة بالضرورة في الحياة، الأمر الذي ركب عليه الشاعر نتيجة بائسة هاربة هي (لا جدوى الاختيار)؛ كل منهما قد أخطأ في اختياره، كل منهما قرّرت الصدفة المتمثلة في أحد وجهي العملة مسار حياته.

- إلغاء الصورة التاريخية الحقيقة لأبي نواس؛ فنرى هذا التمرد ملقياً مستسلماً للصدفة:

(حملتنا الشوادق من هدأة النهر

ألقت بنا في جداول أرض الغرابة).

يلغى تواصل الاستسلام هذا كل ما تحمله الذاكرة عن أبي نواس، ولا شك أن الذاكرة الشعبية تربط بين أبي نواس وبين العببية، مما استخدمه الشاعر ببراعة في مدخل القصيدة. ولكن بالإضافة إلى أن التصور الشعبي لأبي نواس يتعد كثيراً عن الصورة الحقيقة، إلا أن الشاعر يتمادى في هذا المسار المتناقض إلى حد تصور أبي نواس واقفاً على الشهادة في أروع صورها.

ولنضرب مثلاً آخر، لنقرأ قصيده (إجازة فوق شاطئ البحر):

١٨٤٦، الاسكندرية.

(واليد ينشع في رئتين..

يسد مسامهما الربو، والأتبة).

نلاحظ هنا، كالقصيدة السابقة، تحديد الزمان والمكان بصورة رياضية.

(طفولة مايو تشيخ،

وفي الصبح نرفع راياتنا البيض للبحر.. مستسلمين)

وأنه يبدأ رحلته للبحر بذبوب طفولة مايو وشيخوخته، أي برؤية مختلطة بالموت، ويذهب إلى البحر مستسلماً، أي فاقداً لحرية الحركة حيث تصبح رؤية البحر فاقدة لأي معنى من معاني التواصل، بل هي رؤية تصاحب موت الأشياء.

(نتلمس ثديَ البكاراة، كيف تحن النصارة فيه فيفرز سماً، ودوداً يعبث بتفاحة معطبة).

وحين نأتي إلى الصورة الثانية في القصيدة، يُكبلنا الشاعر تكتيلاً أمام صورة اختلاط الموت بالأسطورة الطفالية أو الشعبية:

(صديقي الذي غاص في البحر مات

فحنطته

واحتفظت بأسنانه.

كل يوم إذا طلع الصبح آخذ واحدة

أقذف الشمس ذات المحييا الجميل بها

وأردد: يا شمس أعطيك سنه اللؤلؤية
ليس بها من غبار سوى نكهة الجوع
رديه رديه يرد لنا الحكمة الصائبة
ولكنها ابتسمت شاحبة).

إن دراسة القصيدة تحتاج إلى وقفةٍ أطول ليست ماتاحةٌ لي الآن.
غير أن ما أود تكراره هو أن (رؤيا الموت) تقتحم أمل في كل شعره.
ولعل هناك من يقوم بدراسة هذه الظاهرة بشكل أكثر تفصيلاً.

٣. وحدة القصيدة، محمود درويش.

(م ١٩٨٥)

(1)

(أنت تقول البيت وابن عمه، وأنا أقول البيت وأخاه)

يومئ هذا الرأي القديم إلى أن مفهوم (وحدة القصيدة) كان أحد مكونات الرؤية الجمالية منذ بدء النقد الشعري. أي أن الوحدة كانت معياراً جمالياً، على الرغم من الاعتقاد السائد بأن وحدة البيت كانت محور المقاييس الجمالية التراثية، ذلك لأنه -حسب تصوري- كانت وحدة البيت مقاييساً للجملة الشعرية، وليس مقاييساً للقصيدة بالصورة التي تطرح فيها ندياً حتى الآن.

قال عبد الله بن سالم لرؤبة: مت يا أبا الجحاف إذا شئت. قال: وكيف ذلك؟ قال: رأيت عقبة بن رؤبة اليوم ينشد شعراً له أعجبني. قال: فقال رؤبة: نعم، إنه ليقول، ولكن ليس لشعره قران.

هذا موقف شاعر من شعر ابنه، كرره الجاحظ مرات عديدة، قد يكون قصده من القرآن (التشابه والموافقة) إن الأبيات لا تتشابه في مستوىها التعبيري، لكن يبقى احتمال أنه يعني الوحدة شامخاً دون شك.

منذ بدء النهضة وحتى الآن، عَلِت الأصوات التي تتهم القصيدة العربية القديمة بالتشتت، تماماً مثل حبات الرمل -حسب تشبيه بعضهم- وعلت في غضب أصوات أخرى تتقرّى أو اصر القُرْبَى في تلك القصيدة، وأعتقد أن من أواخر تلك الأصوات ما نقرأه في: (قراءة ثانية لشاعرنا القديم، للدكتور مصطفى ناصف صفحه ٥٣ و ٥٦) -حيث يعيد الوحدة العضوية في القصيدة الجاهلية إلى سلطان الشعور الجمعي) ومقال (مفهوم الذوق الأدبي بين القديم والجديد للدكتور عبدالحميد ابراهيم / إبداع، عدد ٥، س ٣) ومقال (من أصول الشعر العربي القديم / ابراهيم عبد الرحمن محمد / فصول، م ٤ عدد ٢) ومقال (قراءة في كتاب قصيدة البيت الواحد/ إبداع عدده س ٢ بقلم محمود الغزي).

صرخ أحد نقادنا بقوة، وأعني به الدكتور عبدالله الغذامي، في وجوه هؤلاء الذين يلتمسون الوحدة في الشعر القديم، واعتبر (الانفراط) فيه ميزة جمالية من أروع ميزاته.

ومع ذلك، فقد بقيت (وحدة القصيدة) دون تحديد ن כדי كامل، ماهي؟ وهل تعني وحدة الموضوع؟ أم تبعدها إلى الوحدة الشعورية؟ ثم ما هي هذه الوحدة الشعورية، وأين تلمسها داخل مكونات النص كنبض يلف العروق جمِيعاً؟.

لقد انصبت جهود المؤمنون بالوحدة العضوية في القصيدة القديمة بمفهومها الواسع والضبابي، على القصيدة الجاهلية، ولم يتعرّض أي منهم للقصيدة العباسية -مثلاً - وهي بالتأكيد أكثر انفراطاً من القصيدة الجاهلية إذا استثنينا الشعراء الكبار.

تلك كلها تداعيات دارت حولي، أو دُرْتُ حولها، حين طلب مني الزملاء الأعزاء في (اليوم الثقافي) أن أقرأ قصيدة محمود درويش (من فضة الموت الذي لا موت فيه) قراءة ثانية.

إن وحدة القصيدة هي من أبرز ما يطرحه محمود درويش على الموازين النقدية.

إنه يطرح مفهوماً جديداً للوحدة، أصبح متزلاً للكثير من المقلدين الذين لا يملكون مقدرة درويش.

أساساً، هل لوحدة القصيدة مقاييس ثابت؟
لا.. أبداً.

إن وحدة القصيدة عند سعدي يوسف ذات مقاييس، وعند درويش ذات مقاييس، وعند محمد الثبيتي ذات مقاييس.. ولعلنا نتعرّف في الوقفة القادمة على ملامح هذه الوحدة في قصيدة درويش (من فضة...) بالذات.

تحويل الرؤية إلى رؤيا هي السمة/ القفزة التي حققها الشعر الحديث؛ إن الشاعر القديم بدءاً من العصر الجاهلي، لم يكن يحسن بالتناقض إلا عبر خطوط كبرى، كالحياة والموت، والفقر والغنى، والحرب والسلم. ولذلك كان يقاومها بالاستسلام تارة، وبالأناني تارة أخرى. وكان نموذجه هو (الإنسان المنتصر) كما لمس أكثر من ناقد ذلك. إنه لم يصل كالشاعر الحديث إلى أن بنية الأشياء نفسها بنية تناقضية.

كذلك فلم يكن الشاعر القديم يشعر بتدخل الأشياء وبنقاطعها، فكانت الوحيدة عنده وحدة (بصرية) يدخل في تحديدها الزمان والمكان الآتيان. أما الشاعر الحديث فقد أدرك حركة الأشياء، إنه يسمع صوت تناحرها ويلمس وقعها عليه وعلى مجتمعه.. لقد أصبحت الوحيدة عنده خارج الزمان والمكان المحددين، أصبح الأبد والأزل هما مضمار رؤيته في تحولها إلى رؤيا.

يطرح المنظور التقليدي المعاصر أُسسًا للوحدة الشعرية، لم تنضج كلها بعد، فهو يطرح: وحدة الأثر، أو وحدة الموضوع، أو وحدة الدلالة المطلقة. وهذه كلهاأشبه بالظلال المتراجحة، لا يمكن أن تضم يديك أو عينيك عليها.

وحتى لا أطيل عليك، دعنا ندخل إلى فضاء (من فضة الموت الذي لا موت فيه) ملتزمًا بأنني سأعود إلى موضوع (الوحدة الشعرية) بصورة أكثر تفصيلاً في هذا الملحق قريباً.

إننا ندخل إلى هذه القصيدة عبر بوابتين اثنتين: النسيان، والاستفهام..

يمكن لمس التناقض بين الاستفهام والنسيان من أن الاستفهام في أبسط صوره، محاولة لتحويل الدلالة من (تصور) إلى (تصديق)

حسب تعبير المنطق الأرسطي. أما النسيان فهو محاولة لمحو الدلالة التصديقية.

(وعليّ أن أنسى لأنفս عن يدي سلاسل الطرق الكثيرة...). هناك إذن سلاسل، يعبر عنها باليقين، أو التصديق، أو الواقع.. يحاول الشاعر الفرار منها، مختاراً طريقة الفرار، إنها الفرار إلى الأمام، أي الاستفهام نفسه.

لقد انبنت القصيدة من (٤١) استفهاماً، ومن (١٨) اشتقاقاً للنسيان، هذه الغابة من المفارقات الضمنية هي التي تشكل هيكل الوحدة في هذه القصيدة، يبدأ الاستفهام هكذا:

(أين يمتحن الصواب؟)

هل في الطريق؟ أم الوصول إلى نهايات الطريق المفرحة؟ وإذا وصلت، فكيف أمشي؟ كيف أرفع فكرة أو أغنية؟).

من التساؤل الفلسفية التجريدية عن البداية والنهاية، إلى الشك اليدويولوجي (كيف أمشي؟ كيف أرفع فكرة أو أغنية) أي أنه فعل بدون إرادة منذ البداية، ولذلك كان طلب النسيان نفسه أكثر إلحاحاً. لماذا؟ لأن كل شيء قد استحال إلى رماد:

(تعبت من الرجوع إلى مهب الذاكرة)

(وعليّ أن أنسى هزائمي الأخيرة، كي أرى أفق البداية) وكما تلاقى النسيان والاستفهام في تقاطع سريع، يتلقى كذلك الضعف والقوه:

(من يستطيع البحث عن صفح لصوت آخر في الوادي السحق:

أسأت يا شعبي إليك كما أساء الحب لي

أسأت يا شعبي إليك كما أساء إلي آدم).

إنه يعيد، أو يعلق ضعفه بصوت (معري) إلى الكينونة المطلقة، إنه ليس ضعفاً فردياً، إنه إنساني، ولكن القصيدة تتفضّل فجأة على هذا الحس القدري السياسي:

(أنا من هناك)

وبكل ما أؤتيت من حجر ساجمع قوّتي وخرافتي لأكون صنواً
لاسمي الحجري، تخطيطاً لظل لي، وظل للمكان).

(سأعيد تركيب الدروب على خطاي)

لنقف قليلاً ونستمع:

(ـ خلال الكتابة هل تستحضر شيئاً من الخارج؟ كيف توقف
وعيك بالعالم وبين تجربتك؟

ـ من أين يأتي الوعي؟ يأتي من ثقافي، من علاقاتي ومشاهداتي
واعترافي يشغلني من قضايا الناس العامة والخاصة.

كل هذه العناصر تشكل وعيي الاجتماعي، ودرجة الترامي،
ولكن عملية الإبداع تحتاج إلى خصوصية قد يبدو أنها مستقلة في
لحظة الإبداع عن العوامل الخارجية.

وقد تقول بطريقة أخرى أن الوعي يحتاج إلى تفجير من اللاوعي
لكي يتحول إلى فن، وقد تكون هذه المسألة هي ما يميز الشعر عن
أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى) منير العكش/ أسئلة الشعر -
صفحة ١٢١.

أعتقد أن إجابة محمود درويش هذه هي المصباح الذي يمكن
السير على ضوئه إلى الوحدة الشعرية عنده، إنها وحدة مرور الوعي
باللاوعي.

وعلى الرغم من أن القصيدة مفعمة بروح سياقية صرفة تمثل
-مثلاً- في:

(أنطعمن خيلنا لغة؟ أتسرجها الكتابة؟).

(قطعوا يدي وطالبوني أن أدافع عن حلب).

(الحرب فر. لا تحارب خارج الكلمات).

(من سيدي! قالوا: الشعار على الجدار).

على الرغم من هذا ونحوه، تبقى القصيدة/ الكارثة تحمل سمات
(الرؤا) الفنية، لا الرؤيا (النومية) كما يحلو للبعض أن يعلل التشتت
في بعض القصائد الحديثة.

أشعر أني لم أقل شيئاً حتى الآن، لأنني أكتب وقد جلست على
يدي مقولة ثقيلة، هي:

(ما ليس وعيّاً، لا يُعرِّفُ بالوعي).

٤. (.. يا ما كان)

(م ١٩٨٨)

علاقة الفكر بالواقع

الأمثال

القيم

(سلسلة مقالات نُشرت في صحفة عكاظ)

(١)

حين كنا صغاراً، كانت الأشياء تأخذنا ونأخذها في شكل انغمارات صوفية. كنا نتحد معها اتحاداً انصهارياً، أو مثل ذلك الذي وصفه ابن الرومي قديماً حين (يرى الروحين تمتزجان).. وكان كل شيء متداخلاً بالثمر؛ الهواء والنجوم والبحر والنخيل، وقدود النساء.. ثمر متتابع كنمو الأطفال.

لم نكن نعرف مطلقاً أن للأشياء «منطقة داخلية» وأن هناك ما يسمونه بنية، وأن البنية هي النظام الباطني لكل شيء. أبداً.. لم نكن نعرف شيئاً من هذا، وكانت طريقة تربتنا الأسرية والمدرسية لا تعرف الأشياء، كما لا تعرف لغة العلاقة بيننا وبين تلك الأشياء، إنها تربية تتكون من مفردات قليلة يعلوها الغبار هي: القسر، والقمع، والطاعة، ولمس الأشياء مبتورة عن بعضها، والمعرفة المبنية على الموت، لا على الحياة.

*

وأذكر، كان ياما كان: كان الأستاذ الذي يتقارب مهابة وفضلاً يقول لنا: إن كل كلمة قالها المتنبي هي لؤلؤة انشقت عنها المحارة توّاً، أما كل كلمة قالها أبو نواس فهي لعنة غلفها إبليس بالحلوى.

وهكذا.. كل مفهوم يجلوه لنا في صورة المطلق، وكنا نأخذ ما يقوله الأستاذ الجليل بشغف، نزرعه في ذاكرتنا ثم نسقيه كل يوم بحنان أمي.

لم نكن نعرف أن ابن رشد قد قال قبل قرون: (وها هنا نوع آخر من الشعر هي الأشعار التي هي في باب التصديق والإقناع أدخل منها في باب التخييل، وهي أقرب إلى المقالات الخطبية منها إلى المحاكاة الشعرية، وهو كثير في شعر أبي الطيب مثل قوله «ليس التكحل في العينين كالكحل..».. الخ.

أقسم على أن أستاذنا الذي (يرتعد النهار لرؤيته) لو قرأ هذا الكلام لذهب مهرولاً لا يلوي على شيء إلى قبر ابن رشد، وأخرج جثته، وصلبه على باب المدينة، ليكون عبرة للذين تسول لهم أنفسهم مثل هذا القول.

ترى: هل سيهروول أستاذنا وحده؟!

لا ..

سيهروول معه كل أساتذة جامعاتنا إلا قليلا.

أليس هذا مضحكاً؟!.

بلى

ولكنه ضحك..

*

يقول التوحيدى: وقد أنشد بعض الأعراب ما يقتضي هذا المكان
رسمه فيه لأنه موافق لما نحن في ذكره ووصفه:

ماذا لقيت من المستعربين ومن - تأسيس نحو همومهموا هذا الذي ابتدعوا
ان كنت قافية فيه يكون لها - معنى يخالف ما قاموا وما وضعوا
قالوا الحنت وهذا منخفض - وذاك نصب وهذا ليس يرتفع
وحرشووا بين عبدالله واجتهدوا - وبين زيد وطال الغرب والوجع
انى نشأت بأرض لا تشب بها - نار المجنوس ولا تبني بها البيع
ماكل قولى معروف لكم فخذلوا - ما تعرفون ومالك تعرف، وادفعوا
كم بين قوم احتالوا بمنطقهم - وآخرين على أعرابهم طبعوا
وبين قوم رأوا شيئاً معاينـة - وبين قوم نمد بعض الذي سمعوا

*

هذه إحدى صور السخرية الكثيرة التي انصبت على النحو والنحوين منذ نشوئه ومنذ بروزهم.. إنها بلغت من الكثرة حداً يدفع إلى التساؤل: لماذا اختص النحو من سائر العلوم بهذه السخرية المريمة؟.

أيكون السبب هو أن البارزين فيه كانوا من غير العرب؟ أم لأنه في بدء نشأته، لم يكن أكثر الناس في حاجة إليه.. أم لأنه فعلاً يقوم على علل وأسباب مضحكة؟ قد يكون السبب كل هذه مجتمعة، ولكن أليس هناك من العلوم ما يوازي النحو في هذه الأسباب؟ فلماذا بقي هو وحده هدفاً للحجارة؟.

ليست هذه التساؤلات ما أريد الوقوف عليه، بل هو السؤال التالي: لماذا لم يتهم أحد، على امتداد التراث، الساخرين من النحو بأنهم يحاولون هدم اللغة العربية وبأنهم يحملون معاول غير مرئية لهدم التراث كله؟.

إن مثل هذا الاتهام يوجه الآن بصورة أكثر نكالاً وقطعاً إلى من يعترض - أقل اعتراض - على أسلوب ما من الأساليب القديمة، لا إلى علم من العلوم. تُرى لماذا؟.

يجيبنا الفارابي بقوله: (كثير من الناس إنما يحبون ويبغضون الشيء ويؤثرون يجتنبون بالتخيل دون الروية أما لأنهم لا روية لهم بالطبع أو يكونون اصطلحواها في أمورهم).

لو كان الفارابي حياً لسألته السؤال التالي: لماذا هم يصطلحونها في أمورهم؟. وأعتقد أنه كان سيجيبني بقوله: «كان.. ياما كان»!.

(٢)

الهرم الرابع).

حين تقف أمام الأهرام لابد من أن تتقاذفك الأسئلة، ابتداء من لماذا؟ ومتى؟ وكيف؟ إلى غيرها من الأسئلة الصغيرة.. غير أنك تخرج بإجابة واحدة هي: ليس لهذا سوى صورة من صور الفرار من الموت، الفناء المطلق، ولكنه فرار من داخل الموت نفسه هذه المرة.

وتسأل تارة أخرى: الفرار من الموت نشاط إنساني أثمر أروع المبتكرات العلمية، وأنضج القمم الأدبية في التاريخ، ولكن هل يمكن الفرار من داخل الموت؟!.

هذا السؤال، هو ما أجبت عليه الأهرام بهذه الصورة العبرية المضنية التي تسخر من الأحياء قبل سخريتها من الأموات.

حين وقفت أمام الأهرام أول مرة لم تطرف عيني، لم أضرب مخيالي بالسياط لتصور من في داخلها، بل هرعت إلى امتناع بغل يطوف بي خلال المكان، تماما مثل «ربع مية مععورا يطيف به غيلان» و«على أقل من مهلة».

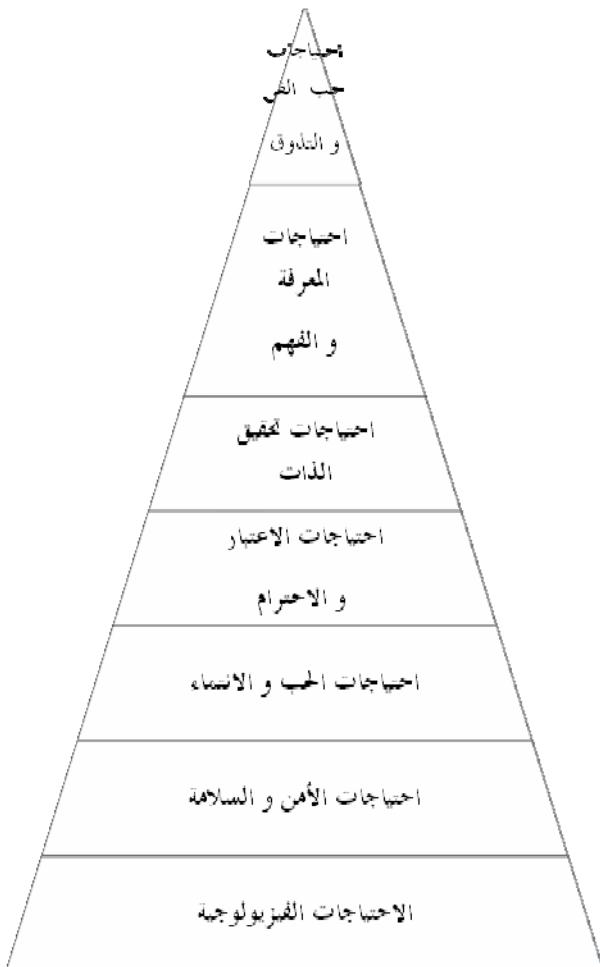
وقفت أمام هرام واحد طويلا، وقفت «حتى ضبع من سגב نصوى، ولح بعذلى الركب» ذلك الهرم هو هرم (ماسلو).. هل رأيت هرم ماسلو؟.

هرم ماسلو هذا، يوقفك أمام الإنسان وجها لوجه، ويضع مليء يديك أسئلة جديدة ويدفعك دفعا إلى صياغة تعريف آخر للإنسان هو: (الإنسان حيوان متطور الحاجات). ويخرج من ذهنك تلك الفوائل الشاسعة التي جعلت بين الجسم والروح.

ويجعلك خروج هذه الفوائل على قناعة تامة بأنه لا يمكن فصل الخبز عن تحقيق الذات، ولا الحاجة إلى الاحترام عن الحاجة إلى الفن، شيء يأخذ بعضه بتلابيب بعض.

وتلمح وأنت تحدق في هذا الهرم، ترابط التطور الذهني والجسدي للإنسان؛ هذا الترابط الذي وضع بعض الأطباء النفسيين إلى استنكار تقسيم الطب إلى فرعين، نفسي وجسدي، معتبراً أنهما شيء واحد.

*



*

يقول شاعرنا القديم:

نروح ونغدو لحاجاتنا - وحاجة من عاش لا تنقضي
تموت مع المرء حاجاته - وتبقى له حاجة ما بقى.
ترى لو أن شاعرنا هذا وقف قليلاً أمام ملاحظته هذه، وقف
بحيث أحالها إلى تجربة، وسقاها لهاياً بدل أن يلبسها وعظاً.. ترى لو
فعل هذا ألا يصل إلى ما وصل إليه ماسلو؟.
بلـ.. وبدون شك.

*

يقول أبو الحسن الماوردي:

(اعلم أن ما به تصلاح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة،
وأمورها ملائمة، ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت، وهي (..)
إما (..) وإما (...) وإما القاعدة الخامسة فهي خصب دار تتسع
النفوس به في الأحوال، وتشترك فيه ذوق الإكثار والإقلال، فيقل
في الناس الحسد، ويتنفسي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس
في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي
لصلاح الدنيا، وانتظام أحوالها..) الماوردي، أدب الدنيا والدين،
ص ١٤٣.

قرر الماوردي بعقليته النادرة وتقواه العظيمة منذ قرون أن
جذراً أو أحد جذور الاستقرار الاجتماعي والفردي هو: الخصب
الذي يشترك فيه الناس جميعاً. إن تلك الحاجات جاءت قاعدة لهم
ماسلو. راجع شرح هذه القاعدة: محمد عمارة، التراث في ضوء
العقل، ص ٦٥.

*

هل تري معرفة تأثير قاعدة السلم على مراحله كلها؟ إذاً إقرأ هذه المعانة:

(.. على أن هذا الشأن «فوائد التأويل» قد وضع عنا وعن غيرنا مؤونة الخوض فيه والتعني به والتوفر عليه وتقديمه على ما هو أهم منه، أعني طلب القوت الذي ليس إليه سبيل إلا ببيع الدين وأخلاق المروءة وإراقة ماء الوجه وكد البدن وتجرع الأسى وتعاسة الحرفة ومعنى الحرمان والصبر وعلى ألوان وألوان والله المستعان).
التوحيدى، الامتناع والمؤانسة، الجزء الثاني ص ١٤٣

*

يقول أبو تمام:

ولولا خصال سنها الشعر ما درى-بغاة العلى من أين تؤتى
المكارم.

لأعرف ماذا قال الدكتور السريحي عن هذا البيت وأمثاله في كتابه الرائع عن أبي تمام، غير أنني لو لا ما أطفح به من الاحترام لأبي تمام لقلت: إنه جنائية كبيرة على الشعر.

نرى الشعر حين نلاحظ هرم ماسلو في القمة، بعد أن يقطع التطور الإنساني المراحل كلها. هو إذن لم يخلق ليعلم الخصال الكريمة أو اللئيمة، لم يخلق لمعرفة (مبتدأ زيد وعاذر خبر، ان قلت زيد عاذر من اعتذار).. أبداً، خلق فقط ليجعل شعورنا بالحياة أعمق وأجمل.

تُرى: نحن في أي مرحلة من مراحل السلم؟.. ستقول لقد قطعناها جميعاً، ولا حاجة إلى سوق البراهين على قطع المراحل كلها، بل سأذهب إلى السابقة، إلى القمة، ألا تمتليء أسماعنا بالغناء كل يوم من

الإذاعة لمطربين ذوي ألوان فاقعة، ألا تعجب الصحف بالشعر الموزون
المقفى الذي يقطر أصالةً وحسباً ونسبةً، فكأنه من أولئك الذين:
أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم - دجى الليل حتى نظم الجزء ثاقبه.
نعم. ستقول هذا. ولكنني مقتنع تماماً بأن وصولنا هذا يحتاج إلى
وصول آخر، وأصول أخرى.

(٣)

(صوتان).

حين قال المعري: لا إمام سوى العقل)، كان يعبر عن مرحلة
معرفة بلغتها الثقافة العربية الإسلامية. وكان صوته اختصاراً لأصوات
عديدة على جميع المستويات الفكرية والفنية.

يمكن وصف تلك المرحلة بمرحلة التساؤل، فهذا القطع الذي
في قول المعري ما هو إلا غطاء لعدم اليقين الذي يطبع فكر المعري
كله.

وحين قال الإمام الغزالى: (من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر
لم يبصر)، كان صوته هو الآخر معبراً عن مرحلة الغليان الثقافى في
الفكر العربى الإسلامي، وحين نصيحتى الصوتين برهافة لا نرى
بينهما فرقا؛ فالشك الذى يعنيه الغزالى هو الشك المنهجى، أي ذلك
العمل العقلى الذى يقوم بفحص المفاهيم والأحكام حتى مرحلة
«اليقين»..

*

يقول الغزالى في (المنقد من الضلال) : (ثم فتشت عن علومي
فوجدت نفسي عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة، إلا في الحسبيات

والضروريات، فقط الآن بعد حصول اليأس لا مطعم في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات.. فأقبلت بجد بلغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسلیم الأمان في المحسوسات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول:

-من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وثم بالتجربة والمشاهدة تعرف أنه متحرك.

فقلت: قد بطلت الثقة في المحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقلية التي هي من الأوليات، فقالت المحسوسات: بم تؤمن أن تكون ثقتك في العقلية كثقتك في المحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء العقل فكذبني؟! فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، اذا تجلى كذب العقل، فكذب الحس في حكمه. أم تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشک في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فمم تؤمن أن يكون جميع ما تعتقد في يقظتك بحسن أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟! لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقولك خيالات لا حاصل لها.

فلما خطرت لي هذه الخواطر، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يكن نصب دليل إلا بالعلوم الأولية، فأفضل الداء، ودام قريراً من شهرين حتى شفاني الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقة بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل

وترتب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف).

انتهت الرحلة المريمة التي استمرت شهرين إذن، ولكن بم انتهت؟! بإشراقة «صوفية» مفاجئة. تعطل دور العقل هنا، نفي العقل تماماً، وأصبحت الإشراقة غطاء لهذا المنفي، أصبحت غطاء للشك في النهاية، أو الهروب منه بتعبير أدق.. كما أصبح العقل عند المعربي غطاء للشك. حالتان من السلب والإيجاب نتيجتهما واحدة.

ما الفرق بين شك الغزالي وشك ديكارت؟.

يجب معظم الباحثين بجلاء أن شك الغزالي لم يفض إلى شيء.. أما شك ديكارت فقد أفضى إلى (اليقين).

*

بدأت رحلة الشك المبتورة هذه قبل الغزالي بكثير، فابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) يقول:

(أنبأنا محمد بن ناصر، فالحسن بن أحمد بن البناء، ثنا ابن دودان، فأبو عبد المرزناني، ثنى أبو عبدالله الحكيمى، ثنى يموت بن المزرع، ثنى محمد بن عيسى النظام، قال: مات ابن صالح بن عبدالقدوس، فمضى إليه الهذيل ومعه النظام، وهو غلام حدث، كالمتوجع له فرآه منحرفاً، فقال له أبو الهذيل: لا أعرف لجز عنك وجهها إذا كان النساء عندك كالزرع. فقال له صالح: يا أبا الهذيل، إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ (كتاب الشكوك). فقال له أبو الهذيل: وما كتاب الشكوك؟. قال: هو كتاب وضعته من قرأه يشك فيما قد كان حتى يتوهם أنه لم يكن، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. فقال له النظام: فشك أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات، فشك أيضاً في أنه قد قرأ الكتاب، وإن كان لم يقرأ...).

وحكى أبو القاسم البلاخي:

(ان رجلاً من السوفسطائية كان يختلف إلى بعض المتكلمين، فأتاه مرة فناظره، فأمر المتكلم بأخذ دابته، فلما خرج لم يرها. فرجع فقال: سرقت دابتي. فقال: ويحك لعلك لم تأت راكباً. فقال: بلـيـ. فقال: فـكـرـ. فقال: هذا أمر أـتـيقـنـهـ. فـجـعـلـ يـقـولـ لهـ تـذـكـرـ. فقال: ويـحـكـ، ماـ هـذـاـ مـوـضـعـ تـذـكـرـ، اـنـاـ لـاـ أـشـكـ أـنـيـ جـئـتـ رـاكـبـاـ. فقال: كـيـفـ تـدـعـيـ أـنـهـ لـاـ حـقـيـقـةـ لـشـيـءـ، وـأـنـ حـالـ الـيـقـظـانـ كـحـالـ النـائـمـ؟ـ. فـوـجـمـ السـوـفـسـطـائـيـ وـعـدـلـ عـنـ مـذـهـبـهـ.

*

وضعت جملة (انا لا أشك أنني جئت راكباً) بين قوسين، لا لأقفر إلى الجانب الآخر مبرهناً بها على أن الفكر العربي الإسلامي سبق ديكارت حتى في النص الحرفي لمنهجه، بل وضعتها وسقت هذه النصوص كلها على طولها، للوصول إلى طرح السؤال التالي: ماذا نستنتج من هذه النصوص ضمنياً؟.

هل نستنتج منها أن التفكير الذي وراءها كان تفكيراً أفقياً؟ أي أنه تفكير لا يتنبئ ببعضه على بعض بناء هرمياً، بل يمتد متجاوراً. إن فكر النظام لم يمتد، ولم يأت أحد بعده ليمدده، وفكـرـ صالح لم يمتد ولم يأت أحد بعده ليمدده. بل نقل هذا الفكر كحكـاـيـةـ، وبـقـيـ كـحـكـاـيـةـ وجـاءـتـ بـعـدـ أـفـكـارـ قدـ تكونـ أـكـثـرـ عـمـقاـ وـلـكـنـهاـ كـذـلـكـ بـقـيـتـ متـجاـوـرـةـ.

بالطبع -إذا أتيح لي أن أجيب- ليس هذا ناتجاً عن قصور هذا الفكر عن البناء، أو الامتداد التوالي، بل لأنـاـ لـاـ بـدـ أـنـ نـنـظـرـ إـلـىـ السـيـاقـ الـفـكـريـ فـيـ مـرـحـلـةـ ماـ، مـتـصـلـاـ بـالـسـيـاقـاتـ الـأـخـرـىـ فـيـ تـلـكـ المـرـحـلـةـ.

إن الفكر العلمي ليس معزولاً سياقياً عن الفكر الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الروحي أو الفني.. ذلك لأن نشاط الإنسان واحد بالضرورة.

هل فراغت من هذا الموضوع؟.

لا.. لم أفرغ.

(٤)

(قطع السياق).

من يقرأ التراث بوعي موضوعي، يلمس بيديه كلتيهما ظاهرة: (قطع السياق). وأعني بها أن هناك قمةً فكرية وأدبية لو بقيت في مسارها لكانت حياتنا غير ما هي عليه الآن.

لأنحد -مثلاً- نظرية (النظم) عند الجرجاني، وهذه النظرية التي ولدت في القرن الخامس والتي تمتد أصولها إلى فكر الجاحظ، كما يقول الدكتور إحسان عباس، أو تمتد إلى الفكر المعتزلي ككل كما يذهب ناقد آخر.. توقفت هذه النظرية عن النمو فور ولادتها، ولم يستفد منها أحد إلا في عصرنا الحاضر.

إن من أهم القضايا التي انطوت عليها تلك النظرية أو تفرعت عنها، مسألة الغموض والإبهام، ومسألة معنى المعنى، أي تعدد الدلالة، وهو مسألتان لا يزال على الساحة النقدية الآن من لم يسمع بهما.

لقد وقفت النظرية دون امتداد، الأمر الذي يوحى إليك بأن الفكر النبوي كله (فكرة أفقية)، لا عمق له على الإطلاق.

خذ مثلاً آخر. يقول مالك بن نبي:

(إن تراث ابن خلدون قد ظهر في العالم الإسلامي، وهو مع ذلك لم يسهم في تقدمه العقلي، أو الاجتماعي، لأن هذا التراث في ذلك

العصر كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي ..) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ٦٤.

وأريد أن أضع خطأً عريضاً تحت قول مالك بن نبي (كان يمثل فكرة لا صلة لها إطلاقاً بالوسط الاجتماعي) .. فهذا الكلام بصفته اليقينية هذه غير صحيح.

هناك فكر متجاوز بدون شك، ولكن ليس هناك فكر لا صلة لولادته بعصره. إن شيئاً يتتجاوز، هذا الشيء الذي يتتجاوز هو معطى من معطيات العصر، ولو لا له لما كان هناك تجاوز. وارتباط المفكر أو الفنان المتجاوز بهذا المعطى هو الذي فجر فيه رؤية التجاوز.

إن الوسط الاجتماعي -أي وسط- لا تحركه الفكرة المجردة إلا إذا تحولت إلى إرادة، إلى سلوك، وتحول الفكرة إلى إرادة وإلى سلوك مشروط بشروط موضوعية لا مجال لذكرها الآن.
ما هو تراث ابن خلدون؟ .

هذا السؤال أجبت وتجيب عليه كتب، لا مقال، ولكن نرتشف منه قطرة أو قطرتين.

يقول أحد الباحثين:

إن أهم جذر في فكر ابن خلدون هو أنه استخدم كلمة (ال عمران) ولم يستخدم كلمة (الحضارة) لأن الأشياء المادية والفكرية -كما يزعم هذا الباحث- لا انفصال بينهما.

غير أن أهم ما في فكر ابن خلدون -في نظري- هو ضرورة عرض الخبر على العقل، فقد عدّ الوجه التي يقع منها الخطأ في الأخبار أو التفاسير في بدء المقدمة.

يقول أحد مفكرينا المعاصرین:

إن من أهم ما تم خض عنه فكر الفارابي هو نقله مسألة الجبر والاختيار إلى العلم والجهل.

هل بحث هذه الفكرة؟ لا، لم تبحث حتى الآن.. وإن ذن:

١- فكر الفارابي لم يتمتد ولم يؤثر.

٢- فكر الجرجاني لم يتمتد ولم يؤثر.

٣- فن أبي تمام لم يتمتد ولم يؤثر.

٤- فكر الغزالى امتد عدة قرون وأثر تأثيراً عظيماً.. ترى، لماذا؟
سأجيب على الرقم (٤) مؤذلاً الإجابة على الأرقام الأخرى إلى حلقة قادمة إن شاء الله.

لن تجد فكراً واحداً أشد اضطراباً من فكر الغزالى، ولن تجد فكراً اختلف فيه الباحثون مثل هذا الفكر؛ فهناك من قلد لقب (حججة الإسلام) وهناك من رجمه بالمرء من الإسلام.. ومع ذلك فهم يجمعون على أن فكره قد أثر تأثيراً هائلاً.
لماذا؟

الذين نظروا إلى أقواله المتصوفة فوجدوها بعيدة عن روح الكتاب والسنة رموه بالخروج من الإسلام. والذين نظروا إلى وقوفه ضد الفلسفه والمعتزلة والباطنية أسبغوا عليه وصف حججة الإسلام.
نظر الفريقان إليه من زاوية واحدة.

وأنا كذلك سأنظر إليه من زاوية واحدة هي: الزاوية الاجتماعية.

أول ما يشد انتباهاك في فكر الغزالى هو احتقاره للعوام.. وتنبع لفظة (العوام) عنده حتى تشمل المعتزلة بكل مفكريهم، وآخر كتاب ألفه سماه (إلجام العوام عن علم الكلام) (٥٠٥).. لاحظ كلمة (إلجام).

الحقيقة عند الغزالي إذن متعددة، والإيمان عنده متعدد:

١- إيمان العوام، وهو إيمان التقليد.

٢- إيمان المتكلمين، وهو أقرب إلى العوام.

٣- إيمان العارفين.

لماذا هذا الاحتقار؟

يجب العديد من مؤرخي فكره بأنه كان منعزلًا عن الناس، مترفأً عليهم، لا يدرى بما يجري في المجتمع. ذلك لأن الوزير نظام الملك الذي سيطر على الدولة حوالي ربع قرن، بسط له ما يريد.

وكان عصره (العصر العباسي الثالث) عصر صراع بين الفكر واللاد، وبين الإيمان واللا إيمان.. وكان هو فارس الدعوة إلى الغيبوبة، التي انتهت بالعالم العربي الإسلامي إلى التمزق والانحطاط.

هذا هو الغزالي الذي قال فيه شيخ الإسلام ابن تيمية قوله المشهورة: (لقد أمرضه الشفاء).

(٥)

(الفكر والواقع).

هدف أي فكر هو: تغيير واقع ثقافي ما.

كان هدف ابن خلدون هو: تغيير الواقع من خلال تغيير النظرة إلى مفهوم التاريخ، لقد نقله من مفهوم أحداث متتابعة عشوائياً إلى مفهوم السبيبة، وهذه نقلة رائدة في الفكر الإنساني كله.

وكان هدف حازم القرطاجني هو: تغيير الواقع حين زج بمفهوم (الجماهير) كبعد من أبعاد التجربة الشعرية.

وكان هدف المعتزلة هو: تغيير الواقع حين غزت الثقافات الأخرى الثقافة العربية الإسلامية، مستخدمة أسلحة فكرية لم تكن

مألوفة، فسارع الفكر المعتزلي إلى استخدام تلك الأسلحة نفسها بمفهوم مغاير وهدف مغاير ليقف في وجه الثقافات الجارفة.

وكان هدف فكر شيخ الإسلام ابن تيمية هو: تغيير الواقع حين رأى انزلاق الأمة إلى طرق التصوّف والشعودة، والتمزق الطائفي، فدعا إلى العودة إلى المنبع الأصيل الذي (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه).

ولكن فكر ابن خلدون بقي بعيداً عن تغيير الواقع، وفكر حازم النقدي بقي بعيداً عن تغيير الواقع الشعري.
وأيد فكر المعتزلة بعد أقل من قرنين.
وحورب فكر ابن تيمية بصورة قاتلة.

ويقي بعد هذه الموجات كلها نفس الواقع بدون تغيير ولا تغيير..
وكأن هذه الموجات لم توجد على الإطلاق.

لماذا يا تُرى؟

١- إن الذي يحاول تغيير شيءٍ ما، لابد من انطلاقه من ذلك الشيء نفسه، أي أن واقع ذلك الشيء هو الذي استغاث به، وألح عليه في الاستغاثة للتغيير.. الأمر الذي يوجب على المستغاث به أن يسبر غور وظروف المستغيث (وأقصد بـ«السبر» معناه في أصول الفقه) ومعنى هذا سبق الواقع على أي فكر للتغيير.

نأتي هنا إلى دور الفكر المغير في الإحاطة بالواقع المراد تغييره، هل هي إحاطة كاملة، لا بذلك الواقع وحسب، بل والإحاطة الكاملة بشروط تغييره، أو العمل على إيجاد تلك الشروط وتوفرها؟.

لم يتكمّل فعل المعتزلة النظري بفعلهم العملي؛ لقد امتد فكرهم، فعلهم النظري إلى منعطفات ضبابية فرقّتهم فرقاً عديدة،

واقتصر فعلهم العملي على مواقف قصيرة، إذ لم تتوفر لديهم شروط استجابة الواقع للتغيير، ولذلك انهزم فكرهم، وبقي الواقع.

٢/١ - لقد ووجه فكر ابن تيمية في حينه، ولكنه انتصر بعد عدة قرون، على يد الشيخ محمد بن عبدالوهاب، لأن شروط استجابة الواقع قد توفرت، وأهمها: تحول هذا الفكر إلى قوّة مادية، فعلية، حيّة، تمثلت في قلوبآلاف الناس وفي سواعدهم.

العمل العظيم الذي قام به محمد بن عبدالوهاب هو: توفير شروط التغيير. وفي رأيي الشخصي أن هذا أهم من مجرد الفكر، لأنه تحقيق عملي لهدف ذلك الفكر.. وما هي قيمة الفكر - أي فكر - إذا لم يتجسد في هدف؟!.

٣/١ - ونعود إلى طرح السؤال الأساسي مرّة أخرى: لماذا تلك الظاهرة الغريبة؟ لماذا وقف فكر الجاحظ، وفكر الفارابي، وفكر ابن خلدون، وقوافل المعتزلة، وفن أبي تمام.. لماذا بقي هذا كله في متحف التاريخ، وبقي الواقع الذي جاء ذلك الفكر والفن للتغيير، بقي كما هو، بل ازداد تهالك؟.

ليست الإجابة واحدة بالطبع، فلكل زاويته التي ينظر منها إلى تعليل الأشياء والظواهر. وسألتمس الإجابة - هنا - بالضرورة، ولكن من زاوية واحدة أيضاً، هي الزاوية الاجتماعية.

أ- خطأ التناول.

حين نتناول ظاهرة من ظواهر التراث نرتكب أخطاء عديدة، أهمها على الإطلاق إلغاء الزمن، أي أننا نتناول فكر الفارابي بنفس المقاييس التي نتناول بها فكر ابن رشد، ونقرأ أدب ابن المقفع بنفس العيون التي نقرأ بها أدب التوحيد، أو نقرأ ابن قتيبة نفس قراءة القرطاجي.. وهكذا.

إلغاء الزمان هنا اعتراف ضمني، بل صريح بأن الحياة لم تتغير -مهما كان لتغييرها من بطء- واعتراف آخر بأن معارفهم ووجهات نظرهم واحدة.. وهو في الحقيقة اعتراف بأننا لا نملك القدرة على الإمساك بالفروق الدقيقة بين وجهات نظرهم التي لابد من تأثيرها بالزمن.

إن لل الفكر سياقاً من ضمن سيارات عديدة للنشاط الإنساني، وأخذه هكذا معزولاً عن السيارات الأخرى ليس فقط تجاهلاً لها، بل جهل له هو نفسه، فهو كذلك سياق ممتد، وليس واقفاً، وهذا خطأ نظري وتطبيقي معاً.

ب- مفهوم غائب.

الزمان منذ القديم العريق وحتى الآن مفهوم غائب في حياتنا الفكرية، إننا نتصوره شيئاً تجريدياً منعزلاً، هو: (المتدفق دائماً بالايقاع نفسه). نحن نحفظ عن ظهر قلب وصغاراً عن كابر قول المتنبي:

صاحب الناس قبلنا ذا الزمانا

وعناهم من شأنه ما عنانا

وتولوا بغضبة كلهم منه

وإن سر بعضهم أحيانا.

وبقي تصورنا للزمن الناشئ من هذا الحفظ ومن أمثاله.. هو المطروح في وعينا ولا وعيينا عن الزمان.

ليس الزمان هذا الزمان بالطبع، هو حركة الإنسان ومن حوله وما حوله. هو هذا النشاط الإنساني المتألف أو المخالف مع بعضه.

هذا النشاط هو الذي يقف شاهقاً وراء الظواهر الفكرية والعلمية والجمالية، يقف ليقول لهذه الظاهرة: هيّا إلى الموت.. ولذلك: هيّا إلى الولادة، ولذلك: قف إلى أن تتهيأ لك الظروف المناسبة.

الزمن بهذا المفهوم معدوم في وعينا ولا وعيها، ولذلك وقعنا في الخطأ عند تناول الظواهر القديمة لتعليقها.

(٦)

مع القاموس).

الألفاظ التي خلعت معانها القديمة، ثم أسبغت على نفسها بفعل الزمن معاني جديدة ولا زالت.. ألفاظ كثيرة من أهمها كلمة أمة وشعب ومجتمع.

الأمة في القاموس هي: الجماعة + الجيل من الناس.
أي أنها مجرد التقاء أفراد ببعضهم، وقد وردت بهذا المعنى الآية الكريمة: (عليه أمة من الناس يسقون). وقد اتسع هذا المفهوم كما تشير الآية الكريمة الأخرى: (كتم خير أمة أخرجت للناس).

والشعب في القاموس هو الجماعة الكبيرة من الناس الذين يرجعون إلى أب واحد، ودونه القبيلة، ثم العشيرة... الخ (المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٧٠٢) أي أن الأساس العربي داخل في مفهومه، وقد تطور مفهوم الشعب تطوراً لم يخطر حتى في خيال واضعي القاموس.

والمجتمع هو: تقارب أجسام بعضها من بعض (الجرجاني، التعريفات، ص ٣٠).. أي أننا لو جمعنا عشرين جثة لصدق عليهم مفهوم مجتمع وفق هذا التعريف، وأين هذا من مفهومنا الآن عند إطلاق هذه الكلمة:

١/١ - حين نقرأ التراث، نقف عند كلمات عديدة منها:
السود الأعظم، العامة، الغوغاء، الدهماء، الجمهور... الخ.
ويفهم منها عند إطلاقها في التراث: الكثرة، والقبح، والشر (راجع هذه المعاني في اللسان) كما يفهم من كلمة غوغاء (القصاص الذين

يأكلون أموال الناس بالكلام) أي جميع الروائيين في لغتنا الحاضرة مثل: نجيب محفوظ ومحمد علوان (راجع في هذا المستطرف الجديد ص ١٤٥).

وإليك ما ورد في كتاب العزلة:

(عن أبي عاصم أن رجلاً أتاه فقال: إن امرأتي قالت لي: يا غوغاء. فقلت لها: إن كنت غوغاء، فأنت طالق ثلاثة. فقال له أبو عاصم: هل أنت من يحضر المناطة بالكباش، والمناقرة بالديوك؟. قال: لا. قال: فهل أنت من يحضر يوم عرض السلطان أهل السجون فيقول فلان أجلد من فلان؟. قال: لا. قال: إذن لست بغوغاً..).

كما يعني الجمهور: السطحية والبلهة، وعدم القدرة على فهم الحقائق النظرية.. الخ (راجع في هذا د. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣).

٢/١ - والمسألة ليست سلوكاً لغوياً وحسب، بل امتدت هذه النظرة إلى صلب الاتجاه العسكري، فهناك بعض الفرق الصوفية تعتقد أن التكاليف الشرعية للعامة فقط لأنهم لا يفهمون إلا بهذه الطريقة، أما الخاصة التي بلغت الكشف فليس عليها تكليف، وكذلك بعض الفرق الباطنية التي عبرت فلسفة (اخوان الصفا) عنهم.

*

(النظرة الثانية).

أردت من هذا كله لمس تلك النظرة الثانية إلى المجتمع، إلى الناس، تلك النظرة التي امتدت بقوسها من العهد الجاهلي واختفت في عهد الرسول (ص) إذ كان (الناس سواسية كأسنان المشط) وفي عهد أبي بكر وعمر الذي يقول لأحد عماله: (اعتبر منزلك عند الله بمنزلتك عند الناس) ثم أخرجت رأسها بعد ذلك..

هذه النظرة الثنائية كانت بين العرب أنفسهم، فكيف بها بعد أن كثر الرقيق بعد الفتح، وكثير الموالى، تلك الكثرة التي نعرف ضخامتها من الرواية التي تقول:

(ان الزبير بن العوام وحده ترك ألف عبد وأمة، وأن الموالى خرجوا على معاوية) د. شوقي ضيف، الشعر والغناء في الحجاز، ص ٢٩ و ٣٠.

نعم. لقد بلغت هذه النظرة الثنائية إلى حد أن الحجاج وسموا النبط كما توسم الإبل، وإلى ما تقوله هذه الرواية:

(قيل للحجاج بن أرطأة: ما لك لا تحضر صلاة الجماعة؟ . قال: أخشى أن يزاحمني البقالون!).

*

(تاريخ التقسيم).

إن تقسيم المجتمع إلى طبقات مجرد إفراز اجتماعي، وقد وجد له، منذ فلسفة أفلاطون وحتى الآن، من يعيده إلى أسبابه الحقيقة أو الوهمية.

غير أن النظرة الطبقية مثل الطبقة تماماً لا تخلق دفعه واحدة، إنها تتكون من نطفة في رحم التفاعل الاجتماعي ثم تنمو وتتضخم، وقد تستغرق في ذلك مئات السنين، ولكن أحد نطفتها بلا شك هو: تلك النظرة الثنائية، التي هي الأخرى لم توجد من فراغ بل لها أسبابها الضاربة.

ولا داعي لأن أطيل عليك في وصف نظرة العربي بالذات إلى نفسه وإلي غيره.. فيجعله الاعتداد بالنفس يحيل كل سيئة فيه إلى حسنة كما يقول الجاحظ، واعتداده بقبيلته يحيل كل الناس في نظره إلى لا شيء.

أصل بعد هذه النقاط كلها إلى طرح الإجابة على السؤال المحوري الذي طرحته الحلقة السابقة:

لماذا ماتت كثير من النظريات التراثية التي لو استمرت لغيرت وجه تاريخنا كله؟.

ماتت لأنها ببساطة عزلت نفسها عن (السوداد الأعظم)، عن (الجمهور).. لأنها لم تحاول دفع الغوغاء عن الدرك الذي هي فيه، لم تخاطب مصالح الناس، مصالحهم المعيشية والنفسية والجمالية.

وماتت لأن هناك قوى حاقدة على التراث، تريد لها الموت لأنها تمس مصالحها، أو تهدد مكانتها الاجتماعية. وماتت لأن.. ولأن.. ولأن.. فالآيات كثيرة (على أفا من يشيل).

(٧)

(بلاغة التشبيه).

يحتل التشبيه (كل ألوان المجاز اللغوي) اوسع الأمكنة في البلاغة العربية. والذي يقرأ الشعر العربي يمتليء قناعة بأن كل ألوان التشبيه قد اقتصرت على الأشياء الحسية غالباً، بحيث ابتعدت عن الهدف النقدي من التشبيه وهو: إيجاد علاقة تخيلية تربط بين شيئين ربطة غير بدھي، أي غير حسي (راجع كلمة علاقة الدكتور تمام حسان، الأصول، ص ٣٧٠).

وتفضي هذه النقطة التي أشبعها البلاغيون والنقاد بحثاً وتمثيلاً..
بنا إلى شيء أطربه الآن، وليس غداً، وهو:
إن التشبيه ضعف ابداعي، وليس قوة.
لماذا؟.

لأنه هروب من الدخول إلى باطن المشبه، من وصف غناه الداخلي إلى الاتكاء على طرح بدليل له. إنه بتعبير آخر عجز عن اقتناص الحركة النفسية حيال الشيء، وتعطية هذا العجز بشيء آخر قد يكون مناقضاً تماماً لتلك الحركة.

لقد وزع الشعر العربي المرأة -مثلاً- كما يوزع الجزار الشاة المذبوحة، فعيونها كالملها، وقوامها كالغصن، و... و.. أما المرأة ككل، أما حركة النفس نحوها، فلا تجدها إلا نادراً..

لنضرب مثلاً. كل منا يتمايل طرحاً حين يسمع:

عيون المها بين الرصافة والجسر - جلبن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى.
إن تمايلنا طرحاً لم يأت من الاستعارة، بل جاء من تلك الحركة الهادئة التي أترعانا هوى دون أن ندري.

لقد أنفق بعض النقاد أطناناً من الحماس ليثبت أننا حين نشبه فتحن نخلق حالة ثالثة، أي أنها بمجرد التشبيه، تُخرج المشبه والمتشبه له عن واقعهما اللغوي والنفسي واضعاً حالة ثالثة هي التي نسميها إبداعاً.

غير أن ناقدنا -مع احترامي لاجتهاده- تنسى أن الجذر الذي يقوم عليه التشبيه جذر محدد في البلاغة هو (وجه الشبه) هذا الوجه الذي يمنعنا من الطيران مع الخيال وجهاً لوجه.

*

(بلاغة المثل).

وقفت على التشبيه بصورة قصيرة واستطرادية (سأعود إليه مفصلاً في حلقة قادمة) لأنخذ منه تمهيداً موجزاً لما أنا بصدده في هذه الحلقة، وهو (المثل).

يعتقد أحمد أمين أن (الأمثال) تدل على عقلية الأمة العربية أفضل من دلالة الشعر والقصص عليها (راجع فجر الإسلام، ص ٦٤) ويقول: (إن بعضهم يسمى بـ(صوت الشعب) ذلك لأن المثل لا يتوجه إلا إلى اصطياد حالة معينة يعبر عنها تعبيراً نفسياً في الغالب. وتتجدد تأكيد كلام أحمد أمين هذا عند الدكتور جواد علي (المفصل ٣٥٥/٨).

لن أقف على أمثال العرب هنا، سأقف فقط على أمثال (المولدين) وأقصد بالمولدين معناها الحرفي الممحض، ذلك لأنني أريد الوصول عن طريق هذا النوع من (التشبيه) الذي هو (الأمثال) إلى ما عبر عنه هؤلاء (السوداء الأعظم + الغوغاء + .. الخ، من الألفاظ التي وردت في الحلقة السابقة) عن أنفسهم بأنفسهم، تاركاً ما عبرت عنه كتب التاريخ أو الأدب.

أرجو أن تصغي معي إلى هذه الأمثال:

١- لو ضاعت صفة ما وجدت إلا في قفاه.

٢- كلما طار قصوا جناحه.

٣- زلق الحمار من سهوة المكارى.

٤- إذا أراد الله هلاك النملة أنبت لها جناحين.

٥- بعلة الدابة يقتل الصبي.

٦- الحبة تدور، والى الرحى ترجع.

٧- عليه ما على الطبل يوم العيد.

٨- لو اتجر في الأكفان ما مات احد.

٩- فر من المطر، وقعد تحت الميزاب..

١٠- كل رأس به صداع.

- ١١- لولا القيد عدا..
- ١٢- المحبوب مسوب ..
- ١٣- التسلط على المماليك دناءة.
- ١٤- الخضوع عند الحاجة رجولية.
- ١٥- الناس أتباع لمن غلب ..
- ١٦- إذا ذكرت الذئب فالتفت ..
- ١٧- إذا دخلت قرية فاحلف بأهلها.
- ١٨- إذا وجدت القبر مجاناً فادخل فيه.
- ١٩- اذا غلا اللحم فالصبر رخيص.
- ٢٠- الحياة يمنع الرزق.
- ٢١- الإحسان إلى العبيد مكتبة للحسود.
- ٢٢- دنياك ما أنت فيه ..
- ٢٣- دع المرأة وإن كنت محقاً ..
- ٢٤- ربما غلا الرخيص ..
- ٢٥- رد الطرف من الظرف ..
- ٢٦- كأنه وقع في بطن أمه (في نعمة).
- ٢٧- ما المرء إلا بدرهميه.
- ...الخ.

أيتها القارئة، أيها القارئ:

لقد أثقلت عليكمـا بهذه الكثرة من الأمثال، وقد أخذتها من بين أكثر من ألف مثل، لأن ظلالها النفسية والاجتماعية ظلال واحدة.

هل ندرسها الآن معاً؟ أم نترك ذلك إلى الحلقة القادمة؟

أكاد أسمعك تقول (خلصنا بقا).

وكما يقول المثل: الثقيل إذا تحفف صار طاعونا.

(٨)

(كيف الوصول؟).

حين قال الشاعر:

كيف الوصول إلى سعاد ودونها - خرط القتاد ودون ذاك زحام.
كان أحسن منا حالاً، لأنه يعرف سعاد، ويعرف الطريق إليها،
ولكنه ليس عبادة الاستفهام ليستر رعبه وجنبه وليدفعنا إلى مشاركته
وجدانياً، وكأننا أولياء أمره.

نعم.. لقد كان يملك عينين وقدمين بإمكانهما الوصول به إلى ما
يريد، ولكننا نحن حين نريد الوصول إلى درجة التحقق من نصٍّ تراثيٍّ،
أو حكمة، أو مثل قيل قبل القرن الثاني.. فإن ذلك يتطلب جهداً خارقاً
بدون أن يصل بنا إلى درجة قريبة من اليقين ولو بمراحل.

لقد طرحت أمثلاً في الحلقة السابقة، ذكرت كتب الأمثال أنها
للمولدين، ونجد في بعضها ما يملاً أيدينا يقيناً بأنها للمولدين حقاً،
ولكن بعضها الآخر يمكن أن تقولها آية فتنة أخرى حتى لو كانت في
القمة من السنان العربي الشاهق، ذلك لأن الفقر -مثلاً- ليس وقفًا
على المولدين، والتعبير عنه مشاع لدى كل من يملك تجربته منذ
العصر الجاهلي حتى الآن.

إن المثل: الحياة يمنع الرزق. أو: لو لا القيد عدا. يصور حالة
عامة يمكن أن تحدث مع آية فتنة، وفي كل زمان ومكان.

لقد مد بعضهم ضباب الشك على معظم ما قيل قبل عصر التدوين، والذى يزيد الموضوع إبهاماً أن الذين يقولون بحدوث التدوين في ذلك القرن الأول، مقتنعون -رغم ذلك- بأن ما دون في القرن الأول لم يبق منه شيء (راجع أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ١٦٩).

أريد فهم هذا الكلام بصورة وحيدة المعنى، فأنا على وجه التحديد أريد القول أن هناك نصوصاً قيلت قبل عصر التدوين بكل تأكيد، وقد وصلت إلينا بكل تأكيد أيضاً، ولكن من هو قائلها؟ هذا هو السؤال.

وأضيف بعدها آخر، أو شوطاً آخر لهذه المسألة الشائكة وهو: هب أننا نعلم من هو صاحب النص، ولكن من يضمن لنا أنه قاله بهذه الطريقة، وبهذه الألفاظ بالذات، ووفق هذا السياق دون غيره؟ .

*

نعود إلى نقطتنا المحورية وهي: الوقوف قليلاً على تلك الأمثال لنعرف منها ما لم تقله كتب التاريخ، ولا الأدب.
أ- لتأمل معاً:

لو ضاعت صفعة ما، ما وجدت إلا في قفاه.

عليه ما على الطبل يوم العيد.

بعلة الدابة يقتل الصبي (الصبي هنا الخادم).

المثلان الأولان متواضعان، فهما يصفان في خفة لغوية كم يتحمل ظهر هذا المسكين المسمى (مولى) من صفع وركل، غير أن المثل الثالث يطرح أمامنا علناً مسألة المساواة بين الإنسان والحيوان.. يطرح عليناً أن مجرد مرض الدابة يساوي حياة الصبي بكل فتوّته ورجولته وإنسانيته.

ب- لتأمل معاً لوناً آخر:

المحبوب مسبوب.

الخضوع عند الحاجة رجولية.

دع المرأة وإن كنت محقاً.

ثُرِي ما هو معنى المعنى من هذه الأمثال؟! ما هو مفهومها الضمني؟ أليس معناها هو محظوظ الذات الإنساني محوأ؟! أليس معناها طلاء القبح بهذه الألوان البيانية ليبدو جميلاً أو محتملاً؟!. بلى إنه كذلك بدون شك.

ت- ولوناً ثالثاً:

إذا وجدت القبر مجاناً فادخل فيه.

ما المرء إلا بدرهميه.

إذا غلا اللحم فالصبر رخيص.

منذ كنا صغراً ونحن نحفظ عن ظهر قلب (ما المرء إلا بأصغريه، قلبه ولسانه).. فجاء هذا المثل ليفتح أمامنا نافذة أخرى هي نافذة (الفلوس).. نعم الفلوس، تلك التي نعرفها جميعاً.

هل تحتاج إلى أن أسوق لك كل ما في منطق أرسطو من قضايا،
كبير وصغير، لأبرهن لك أن المرء بدرهميه؟.

*

اختم الحديث عن الأمثال، بل عما وراءها من واقع يائس بهذه الواقعه الطريفة التي أنقلها من المستطرف الجديد:

(كان في البصرة صديق لأبي سفيان بن حرب، اسمه أبو العريان، وهو أعمى. وكانت البصرة تحت ولاية زياد بن أبيه، بعد أن استلحقه معاوية بنسبه).

حدث مرة أن كان أبو العريان جالساً في عرض الطريق، فسمع جلبة وضجيجاً، فسأل: ما هذا؟ قيل: موكب الامير زياد بن أبي سفيان. فقال منكراً: ما أعرف لأخي أبي سفيان ولدًا بهذا الاسم. فلما بلغ ذلك زياد، تذكر، وكتب لمعاوية بخبره. وهنا بعث معاوية إلى أبي العريان ألف دينار، ومعها كتاب يقول: هذه من ابن أخيك زياد بن أبي سفيان.

قبضها أبو العريان.

ومرّ وقت كان أبو العريان جالساً في مكانه، فسمع ضجيجاً، وسأل، فقيل: إنه موكب الأمير. فبكى. فقيل له: ما ييكيك يا أبي العريان؟ فقال: شممت رائحة أخي أبي سفيان في الموكب.

أجل.. لقد شمّها بكل تأكيد.. (و انته شعليك !!).

(٩)

الضحك إلى أين؟).

حين كنا صغاريًّاً كنا نقرأ (بلغتها) من بيت زهير:

إن الثمانين - وبلغتها - قد أحوجت سمعي إلى ترجمان.

بضم التاء، وهنا يتميّز أستاذنا غيطاً، ويرميأ بكل ما في يديه من المفردات اللغوية، ثم كبرنا، وفهمنا (الاعتراض) نحوياً، وفهمنا أشياء أخرى.. من تلك الأشياء: إن الاعتراض لا يكون في الكلام وحسب، بل يكون في كل النشاطات الإنسانية، في العلم والأدب، في الاقتصاد والتربيـة، وفي البشر أنفسهم، فكم من إنسان جاء إلى الحياة وخرج منها وهو جملة بشريـة معترضة.

أقول هذا لأنني سأجعل من هذه الحلقة (حلقة معترضة) وذلك للأسباب التالية:

- حين بدأت حلقات (يا ما كان) لم يكن في خلدها أن تكون متسلسلة غير أن المشرف على صفحة (ملتقى الآراء) في (عكاظ) كان ذكيًا جدًا، فوضع منذ الحلقة الثالثة رقم (٣) وهنا، وبصورة تلقائية، ألمني بأن أكون متسلسلاً مع جوهر الموضوع، وهو إزام متعب، ولكن ماذا أصنع وقد وقعت في الفخ.

- نشر الشاعر حسن السبع في جريدة اليوم موضوعات تحت عنوان (عندما تكسر إناءك بين يدي اللغة) عدد ٥٥٨٨ في ١٤٠٩/٢١هـ، وهو موضوع من الجمال بحيث ندفع إلى قراءته أكثر من مرة.

- كان يدور حول (الأدب الساخر) مثبتاً أن هذا اللون لا يقل أهمية في وظيفته الفردية والاجتماعية، ولا صعوبة في إبداعه عن الأدب الجاد، ويستعرض الأسماء العربية والعالمية المضيئة التي مارست هذا اللون الإبداعي.

- تحدث أستاذنا الكبير علي العمير في زاويته الرشيقية (تحت الشمس) عن (جفاف الأسلوب) وعن ضرورة الفكاهة بعيدة عن الإسفاف في الكتابة الأدبية.

دفعوني هذه الأمور الثلاثة دفعاً إلى هذه الحلقة، داعياً بحرارة (ترمي بشرر القصر) كلاماً من الكاتب علي العمير والشاعر حسن السبع إلى التوجه الكامل وبدون تأخير إلى أدب السخرية، إلى اللون الإبداعي الضاحك، لأنهما يملكان القدرة على ذلك، ولأننا في أمس الحاجة إليه.

*

يقول المعجم:

(الضحك انبساط في بعض عضلات الوجه، مصحوب بزفير متقطع، وصوت مسموع، بسبب تعجب أو سرور شديد يحصل

للحضارك، وهو اسم جنس تحته نوعان: التبسم والقهقهة، فالقهقهة ضحك تبدو معه النواجد، والتبسم ضحك بلا صوت). د. جميل ميلبار، المعجم الفلسفي، ج ١ ص ٧٥٤.

لا يزيدنا هذا (التعريف اللغطي) شيئاً، فنحن عملياً نعرف الضحك، ونعرف الأبيض منه والأصفر، والدافئ والبارد، والسافر والمقنع، ونعرف أسبابه كلها جيداً، غير أن الذي لا نعرفه هو: أين ذهب هذا الذي يسمونه ضحكاً من حياتنا؟ إلى إية قارة سافر؟ ولماذا هرب؟.

إن من له أدنى طواف بكتب التراث يلمس بيديه كليهما كم كانت تعتبر الضحك لازمة من لوازم التأليف الناجح، ليس في كل المجالات الفكرية والحياتية.

وتعجب حتى حدود التكذيب من أن معظم الذين يوصفون بصفات الإكبار والتقوى والثقة، بل والذين أسسوا مدارس فكرية، تعجب من أنهم ألهوا في الضحك، بل في أخبار المعنين والمعنيات.

قد يكون هذا عسيراً على الفهم في وقتنا الحاضر، فأنت حين تخوض في كتبنا الحديثة لا ترى إلا صراخاً وتجهماً، وقططيب حواجب، وتراشقاً بالحجارة وكأن العودة برها إلى الطفولة البيضاء على جناح من الضحك، كأن هذا جريمة من الجرائم التي تسود لها الجباه.

. لماذا؟

هل نحن أكثر جدية من القدماء؟.

هل نحن أكثر غيرة على نقاء اللغة ونقاء الأخلاق منهم؟ أم أن توفر وسائل الراحة والاعتماد على التلفزيون.. أنسَب ما فينا من استعداد تلقائي لعناق الحياة، فأصبحنا نشتري الضحك كما نشتري علب السردين؟!.

لقد عرف بعضهم الإنسان بأنه: (حيوان ضاحك) بدلًا من (حيوان ناطق) ولو وجدت صاحب هذا التعريف لقبلته في فمه، لأنه رکز على أهم سلوك وجداي، نعرف به الإنسان.

*

يقول الجاحظ:

(..وقلت: وما بال أهل العلم والنظر وأصحاب الفكر وال عبر وأرباب النحل والعلماء وأهل البصر بمخارج الملل وورثة الأنبياء وأعوان الخلفاء.. يكتبون كتب الظرفاء والملحاء وكتب الفراغ والخلفاء وكتب الملاهي والفكاهات وكتب أصحاب الخصومات وكتب أصحاب المراء وكتب أصحاب العصبية وحمية الجاهلية؟! لأنهم لا يحاسبون أنفسهم ولا يوازنون بين ما عليهم ولهم ولا يخافون تصفح العلماء ولا لائمة الأدباء وشنف الأ��فاء ومشنأة الجلساء؟).

فهلا أسكـت -رحمـك اللهـ عن عـيـها وـالـطـعنـ فيها وـعـنـ المشـورـةـ والـموـعظـةـ وـعـنـ تـخـوـيفـ ماـفـيـ سـوـءـ العـاقـبـةـ.. إـلـىـ أنـ تـبـلـغـ حـالـ الـعـلـمـاءـ وـمـرـاتـبـ الـأـكـفـاءـ؟!ـ)ـ الحـيـانـ جـ ١ـ صـ ٢٥ـ .

هذا الغضب الذي يتطاير شرراً صبه الجاحظ على رجل يستفهم مجرد استفهام: كيف يكتب العلماء الأفضل في الفكاهة!. وقد يكون استفهمـاه صـادـراً عنـ نـيـةـ مـغـلـفـةـ بـلـهـاءـ، فـمـاـ بـالـكـ لوـ نـظـرـ الجـاحـظـ إـلـىـ حـالـتـنـاـ الـحـاضـرـةـ، وـنـحـنـ نـفـرـ مـنـ الضـحـكـ فـرـارـنـاـ مـنـ الـأـسـدـ؟ـ.

ليس هذا وحسب، بل إن الجاحظ يقول:

(..وـإـنـماـ وـضـعـتـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ لـيـسـعـمـلـهـاـ أـهـلـ اللـغـةـ، وـلـوـ كـانـ الرـأـيـ أـلـاـ يـلـفـظـ بـهـاـ مـاـ كـانـ لـأـولـ كـوـنـهـاـ مـعـنـىـ).

أتعلم ما هي تلك الألفاظ التي يشير إليها الجاحظ؟ .
إنها الألفاظ التي نطلق عليها حيناً صفة (خليعة) وحينما آخر
صفة (ساقطة) وحينما ثالثاً صفة (بذرية) وإذا تلطينا وتصيبنا رقة
ومرحاً أطلقنا عليها صفة (عارية) أو (ادباً مكشوفاً). بل إن بعض
من ينقلون النصوص القديمة يمد أمامك لسانه قائلاً: وقد حذفنا
من النص بعض الألفاظ لأنها (تخدش) الأخلاق، أو (تنافي الذوق
العام) وليس محاكمة كتاب (ألف ليلة وليلة) بعيدة عنا .

(١٠)

(فضحك وعفا عنه) .

أينما وليت عينيك في الكتب القديمة وجدت هذه الجملة
(فضحك وعفا عنه) واقفة أمامك برشاشة غصن أخضر، أو (قد حلبي)
إنك تجدها في كتب الأدب وكتب الترجم وكتب التاريخ العام .

وتعجب، بدون توقف، حين تبصر حتى الحجاج الذي لا يزال
اسمه يقطر دماً والذي قال عنه عمر بن عبدالعزيز ما قال، هذا الحجاج
نفسه، يضحك ويعفو، ثم يضحك ويعفو .

وحين تسأل عن الجرائم، أو المخالفات التي تم العفو عنها
طوال التاريخ تجد أنها جرائم، وجنه، ومخالفات لم تنشأ عن خطأ
عابر، بل إن بعضها كان عن سبق إصرار على الخطأ (راجع الأ بشيهي)،
المستطرف ١ / ١٣٤ ، ٢ / ٥٢٨ والتوكيدى، الامتناع والمؤانسة ١ / ٢٣ ، ٢٢٥
، ٥٠ / ٢ ، ٦٦ ، ٣ / ١٠٠).

إن هذا يتطلب وقوفاً طويلاً، لأنه جانب من التراث لم يدرس
دراسة عميقه، على الرغم من أنه من أشد جوانب التراث سطوعاً
ودلالة وإثارة، بل وثراء في النتائج التي يمكن أن يصلنا إليها.. غير
أنني لن أقف هنا على هذا بل سأمر سريعاً على النقاط التالية:

١- وظيفة الضحك.

آخر صيحة قرأتها عن فوائد الضحك أنه يخفف (الكوليسترون) في الدم، ومن يريد البحث عن الفوائد الفريدة للضحك سيكون في مقدوره وضع قائمة من المحيط إلى الخليج، لكننا هنا نريد التساؤل عن الفائدة الاجتماعية.

لاحظ الجاحظ ومن بعده بقرون وبشكل تعليلي، لاحظ هنري برجمون، أن الضحك لا يكون ناضجاً إلا في محيط جماعي (راجع الجاحظ، البخلاء ص ١٢٣ ود. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ٣٣٤ / ١).

طبعاً لا يكفي في تعليل هذا أن نردد ما قال بعضهم من أن الضحك يأخذ شكل العدوى، لأننا نعود إلى السؤال فوراً: ترى ما هو سبب هذه العدوى؟.

نعتذر على ما يشير إلى السبب الحقيقي لهذه الظاهرة في (فن الشعر) لأرسسطو، إنها مجرد إشارة إلى الاتجاه، وليس إجابة كاملة.

يعتقد أرسسطو أن أحد الفروق بين المأساة والملهاة أن الأولى تُحاكي أو تصور الناس وهم أعلى من الواقع، أما المللهاة فهي تصور الناس وهم أدنى من الواقع (أرسسطو، فن الشعر ص ٩ والمقدمة، عبد الرحمن بدوي ص ٤٠).

موضوع واحد هو الأفعال الإنسانية، الحياة العملية للجماعة، يتناولها البكاء والضحك معاً من زاويتين مختلفتين، ويوضع هذا أيدينا مباشرة على وحدة الهدف، ولهذا يمنح أرسسطو صفات الإعجاب لهوميروس لأنه مزج في آن واحد بين المأساة والملهاة (راجع ص ١٤) كما منح النقاد نفس الصفات لشكسبير، لأنه مزج بينهما في الحدث الواحد (د. عبدالعزيز حمودة، البناء الدرامي ص ٩٩).

يقول برجسون:

(.. والضحك نوع من الظاهرة الاجتماعية، إنه بما يثير من خوف يردع أنواع الشذوذ ويوقف ويوصل ما بين أنواع من النشاط الثانوي التي كانت في خطر أن تعزل وأن تنام، ويسعى المرونة في كل ما يتجلّى من تصلب إلى أعلى سطح الهيئة الاجتماعية، فالضحك لا ينتمي فقط إلى علم الجمال الممحض، لأنه يسمى (لا شعورياً) في كثير من الأحوال الخاصة (لا أخلاقياً أيضاً) إلى غرض نافع في الإصلاح العام والتكميل، وفيه مع ذلك شيء ينتمي إلى علم الجمال، لأن الضحك (الهزلاني) يتولد في اللحظة التي فيها المجتمع والشخص، وقد تخلصا من هم المحافظة على الذات، يبدأ في معاملة نفسها بما يوصفهما أعمالاً فنية.).

لن نفهم هذا الكلام بصورة كاملة إلا إذا أحطنا علمًا بنظرية برجسون في الضحك بكاملها، غير أنها لسنا في حاجة إلى دخول الغابة الفلسفية للبحث عن شيء نراه بين أيدينا.

إني أعتقد بجزم أن أكثر الأفعال إنما نتجنبها لأنها تثير علينا ضحك الآخرين وحسب، وكفى بهذا وظيفة اجتماعية، فكيف بنا لو وقفت على الأهداف الاجتماعية الأخرى، ومن أهمها الأهداف السياسية.

نعم. إن الأهداف السياسية -إن شئت بمعناها الحرفي أو معناها الأشمل- ومنذ القرن الأول الهجري حتى الآن في تاريخنا العربي، حق الضحك من هذه الأهداف ما لم تتحققه مظاهرة يقوم بها فلاسفة بقضائهم وقضيضهم..

دعنا من ضرب الأمثلة بالمجتمع المصري الذي يسير جيشاً من المضحكات على وضعه في كل عهد، ولنأخذ فن الكاريكاتير؛ إنه

لون من ألوان الضحك في وقتنا الحاضر، ونحن نعرف جميعاً أن كاريكاتيرًا واحدًا ربما عادل خطبة زياد البتراء.

٢-الجاحظ الضاحك.

يقول برجسون:

(كذلك نضحك من هذه العبارة التي قيلت في تأيين شخص: لقد كان فاضلاً، ومستديراً كله).

لا أدرى هلقرأ برجسون رسالة (التربية والتدوير) للجاحظ، أو لا.. ولكن هذه العبارة التي ضحك منها، كان الجاحظ قد كتب فيها رسالته تلك التي تحتاج إلى يدين قويتين تمسكان بك عند قراءتها، حتى لا تُلقي بنفسك في الخليج من فرط الضحك.

لقد ألفت كتب كثيرة في الجاحظ، وبعضها في (أدب الفكاهة عند الجاحظ) ولكنني لم أعنِ على من يضع أيدينا على الأهداف الواضحة لتلك الفكاهة حتى الآن، صحيح أن بعضهم نوّه عن الهدف الاجتماعي، وضرب الأمثلة عليه من كتب الجاحظ، ولكن تبقى تلك الأهداف من وراء الضباب.

نريد من يربط هذا التيار، الذي أبدع فيه الجاحظ بعصره، بالحاجة الاجتماعية إليه، وكيف عبر عن نفسه بهذه الطريقة على يدي الجاحظ، وما هي الشمار التي أثمرها؟.

وب قبل هذا وبعده، نريد من يضع أمام أعيننا مقارنة كاملة بين سلوك القدماء وبين سلوكنا، وما هي العوامل التي أفرزت هذه الظاهرة لديهم، ولماذا ينبري عالم جليل القدر فيOLF كتاباً كاملاً في أخبار المغنيات بكل ما تنطوي عليه من اكتشاف، في الماضي، وينبri آخر (لا أعرف وصفه) في وقتنا الحاضر ليعلمنا: كيف نملاً أفواهنا بالحجارة حتى لا نضحك، ونضع أصابعنا في آذاننا حتى لا نسمع ما يبعث على الضحك.

٣- نماذج متفرقة.

تكاثرت الظباء على خراش - فلا يدرى خراش ما يصيد.
هكذا، وبصورة صارخة، تمثلت لنفسي بهذا البيت الشعري،
الذى لو سمعه سارتر لألف فىء كتاباً، لأنه يطرح مسألة (الاختيار) مع
مسألة أخرى لا تقل شوكاً عنها، وهي مسألة (الدهشة).

إن خراش يعرف الاختيار تماماً، وها هي الظباء أمامه كسرب
مراهقات يتقدن جمالاً، ولكن ما حيلته وقد تسربت الدهشة إلى
إرادته فشلتها كلها؟!.

لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر غير الدهشة هو الذي ضرب
خراش، فأطوار اختياره من يديه، هذا السبب هو: إرادته قد تمددت
تحت وهج ما، تمددت حتى وسعت الظباء كلها، إنه يريد لها جميعاً دفعة
واحدة، إنه مثل ذلك الشاعر الذي رأى موكيماً من الجميلات فصاح:
ليس عيناي لي بكافيتين - فوق عيني أبتغي ألف عين.

دعنا الآن من مشكلة خراش، وتعال إلى مشكلتنا، نرى ما الذي
اختاره لك من النوادر والفكاهات والمضحكات القديمة؟ هل اختار
السياسية منها أم الاجتماعية؟ هل أسوق لك السخرية من الأخلاق
الشاذة، أم من المذاهب والمدارس الفكرية؟. ماذا اختار؟!.

(١١)

. (وا صباحاه).

بهذا النداء الدموي العريق.. شهر أحد الكتاب مقالته تحت عنوان
(خواطر على هامش يا ما كان العلي) صحيفة عكاظ، عدد ٨١٧٠ في
١٤٠٩ / ٤ / ١١هـ. وقد لبست المقالة ثوباً لغوياً زاهياً بحيث استطاعت
أن تشغل الناظر عما يكمن وراءها من ألغام، بثنت بعنایة ماهره.

و قبل الوقوف على خواطره واحدة ف أخرى ، أود أن يطلع هو نفسه على هذه المقوله للفارابي :

(الإنسان إذا نظر إلى شيء يشبه بعضاً ما يعاف ، فإنه يخيل إليه من ساعته في ذلك الشيء أنه مما يُعاف ، فتقون نفسه منه ، و تتجنبه ، وإن اتفق ليس في الحقيقة كما خيل له (...) فإن الإنسان كثيراً ما تتبع أفعاله تخيلاته ، و قليلاً ما تتبع ظنه ، أو علمه ، وكثيراً ما يكون ظنه أو عمله مضاداً لتخيله ، فيكون فعله بحسب تخيله ، لا بحسب ظنه أو علمه).

نص الفارابي هذا تعليل نفسي لمشكلة لا تزال تؤرق ساحتنا النقدية ، وهي (الانطلاق في تفسير النص) لا من النص نفسه ، بل من خارجه ، أي من تخيلنا المسبق بأن النص سيقول : كذا . فإذا لم يقله وضعننا حبلاً طويلاً في عنان الكلمات و قدناها إلى الهدف الذي تخيلناه لها ، أرادت أو لم ترده .

وهذا بالضبط ما فعله الكاتب في خواطره .

لقد صاغ هدفاً محورياً متخيلاً لكل مقالات (...ياما كان) المنشورة في الأسابيع الماضية ، و انطلق من هذا الهدف المتخيل إلى (تصحيف) تلك المقالات كلها (التصحيف أن يقرأ الشيء على خلاف ما أراده كاتبه أو على غير ما اصطلحوا عليه) الجرجاني ، التعريفات ص ٨ .

لقد طفق يضرب شواهد كما يلي :

١ - حسيّة التشبيه .

يكتظ أي عابر على قارعة الشعر العربي قناعة ، بأن التشبيه أضعف شيء فيه ، ذلك لأنه يقتصر على الرؤية الحسية ، المكررة ، الآلية ، وقد تعرض الكثير من النقاد قديماً و حدثياً لهذا - كما أشارت الحلقة السابقة - و موقف النقد القديم من استعارات أبي تمام ، وأنها هدم للغة العربية .. لا يحتاج إلى تذكير .

لكن الكاتب حين أراد الوقوف على هذه النقطة عرضها هكذا:

(يطرح الأستاذ محمد العلي (بلاغة التشبيه) على بساط البحث في اللغة العربية، بصفته أوسع ألوان المجاز انتشاراً واستعمالاً في التراث، يقول الكاتب بعد مقدمة..الخ.).

ثم يعقب على القول الذي نقله بالآتي:

(ان التشبيه بكافة أنواعه جزء أصيل من البلاغة القرآنية، والنبوية، وطعنه هذه الطعنة الشوهاء يستلزم الطعن في بلاغة القرآن..الخ).

ثم يضيف:

(إن اللغة العربية خاصة، والتراث عامّة، حيث الفواصل بين المقدس والبشري متداخلة إلى حد بعيد لتغلغل المقدس في غالبية إبداعنا التراثي .. يتطلب الحذر الشديد).

ويتطلب أيضاً إيضاح التهافت في هذا الكلام إضافة عدة نقاط:

أ. لم يبين الكاتب كيف يتدخل المقدس والبشري في التشبيه، أي: هل من الواجب أن نحترم كل تشبيه ورد في الشعر لأنّه مشابه في الاسم فقط لتشبيه ورد في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، مع الفارق الهائل بين الأسلوبين الذي نوضحه بعد قليل؟!.

ب. الكاتب حين قال: (بعد مقدمة) ولم يذكر تلك المقدمة التي وردت في المقالة السابقة، كان يعرف جيداً أنها أوضحت بما لا يدع نافذة للشك أن التشبيه المقصود بالتجريح، هو التشبيه الشعري، لا في الشعر العربي كله، بل في معظمه .. فالمقدمة التي حذفها عمداً كانت تتطوّي على كلمة «غالباً»، أي: أن بعض الشعر لا ينطبق على التشبيه فيه هذا الحكم، وجاءت كلمة «غالباً» في هذا السياق: (والذي يقرأ الشعر العربي يمتلك قناعة بأن كل ألوان التشبيه قد اقتصرت على الأشياء الأشیاء الحسية غالباً).

هذا بالإضافة إلى أن المقالة صرّحت بأن موضوع التشبيه سيكون محور مقالة لاحقة، فكيف عرف الكاتب ما ستقوله تلك الحلقة؟!.

ت. الطعن في أي لون من ألوان المجاز في اللغة الشعرية ليس طعناً في بلاغة القرآن الكريم، بل ولا في اللغة العربية بصورة عامة، ولا خلطًا بين المقدس والبشرى، فالقرآن معجزة خالدة، والإعجاز هو: (أن يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) الجرجاني، التعريفات ص ٥٤.

أي أن إعجاز القرآن الذي أفت الكتب فيه ولا تزال، سوف تبقى. لا نستطيع -مهما كان إمامنا بأسرار البلاغة- أن نقول: من هنا جاء الإعجاز. ورحم الله سيد قطب حين قال: (بقي الباحثون في البلاغة وفي إعجاز القرآن، وقد كان المتظر من هؤلاء، وقد خلّى بينهم وبين البحث في صميم العمل الفني في القرآن، أن يصلوا إلى ما لم يصل إليه المفسرون، ولكنهم شغلو أنفسهم بمباحث عقيدة حول (اللفظ والمعنى) أيهما تكمن فيه البلاغة، ومنهم من غلب عليه روح القواعد البلاغية، فأفسد الجمالي الكلي المنسق.. الخ) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٢٩.

نقلتُ هذا النص، لأنه يطرح رأياً جديداً في التقسيم البلاغي، لم يطرّحه أحد قبله بهذا الوضوح، وهو (الجمال الكلي)، أي أننا عند تقسيم البلاغة في آية آية قرآنية، لا يجوز مطلقاً أن نقول: جاءت هذه البلاغة من اللفظ، أو من المعنى، أو من كذا، وكذا.. مما يندرج تحت ألوان البلاغة المعروفة، لأن هناك قانوناً بلاغياً آخر يحكم حركة اللغة في القرآن، وهو قانون (الجمال الكلي).

ويزيد سيد قطب هذه النقطة إيضاحاً فيقول:

(رجل واحد من الباحثين في البلاغة والإعجاز ...) بلغ غاية التوفيق المقدر لباحث في عصره، هو عبد القاهر الجرجاني، فقد

أوشك أن يصل إلى شيء كبير في كتابه (دلائل الإعجاز) لو لا أن قصة المعاني والألفاظ ظلت تخايل له... الخ).

ويُضيف:

(وهذا مثال من توفيقاته التي كان موشكًا فيها أن يصل إلى شيء حاسم) ثم ينقل هذا النص للجرجاني: (إن في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته، ومن دقيق ذلك وخفيفه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى (واشتعل الرأس شيئاً) لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة، ولم ينسبوا الشرف إلا إليها، ولم يروا للمزية موجباً سواها، هكذا نرى الأمر في ظاهر كلامهم وليس الأمر على ذلك، ولا هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن، لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى شيء، وهو لما هو من سببه، فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذى الفعل له في المعنى منصوباً بعده، مبيناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول، إنما كان من أجل هذا الثاني، ولما بينه وبينه من الاتصال... الخ).

ويعقب سيد قطب على قول الجرجاني هذا بقوله:

(رحم الله عبدالقاهر، لقد كان النبع منه على ضربة معول، فلم يضر بها، إن في (واشتعل الرأس شيئاً) (و فجرنا الأرض عيونا) هو: ذلك الذي قاله من ناحية النظم، وفي شيء آخر وراءه، هو هذه الحركة التخيالية السريعة التي يصورها التعبير، حركة الاشتعال التي تتناول الرأس في لحظة، وحركة التفجر التي تغور بها الأرض في ومضة.. الخ) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ٣١ وما بعدها.

رأيت أيها الكاتب كيف وقف هذان المفكران الكبيران - رغم القرون بينهما - وقفاً أمام بلاغة القرآن، نافيين بشكل مطلق حصرها في - مجرد - الاستعارة.. أي التشبيه.

لقد قالت الحلقة السابقة:

(إن التشبيه ضعف إبداعي، وليس قوة.. لماذا؟ لأنه هروب من الدخول إلى باطن المشبه (...). إنه بتعبير آخر: عجز عن اقتناص الحركة النفسية حيال الشيء).

أرأيت كيف فسر المفكران الجليلان الحركة النفسية التي تشتراك فيها جميع الحواس في الآيتين الكرمتين المذكورتين أعلاه؟! أيها الكاتب:

كان من الأفضل أن تتمهل قبل أن تحكم بدون إحاطة شاملة، وبدون انتظار الحلقة القادمة عن التشبيه، وكان بوّدي الوقوف على إيضاح ما يمكن من أسرار البلاغة في الآيتين الكريمتين اللتين استشهدت بهما، ولكنني أعتقد أن ما تقدم يكفيني عن ذلك.

ولأنني محكوم بمساحة كتابية محددة، ولأن النقاط التي ذكرتها في خواطرك عديدة، أرجئ الكلام عنها إلى الحلقة القادمة، وأنا مدين لك بهذا الإيضاح.

(١٢)

يقول الراغب الأصفهاني:

(اجتمع متكلمان، فقال أحدهما: هل لك في المناظرة؟. فقال: على شرائط؛ لا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلاً، وعلى أن تؤثر التصادق، وتنقاد للتعرف، وعلى أن كلاماً منا يبعي مناظره على أن الحق ضالته). محاضرات الأدباء، ٤٦/١.

لم أنقل هذه المقايس للجدل، لأدعو (صاحب الخواطر) للنظر فيها، أو الالتزام بها، بل لأطرح المعنى الضمني لها، وهو أن الجدل

منذ تلك القرون السحرية كان يسير دون شروط، وهذا هي الحال: ما أشبه الليلة بالبارحة.

*

وقفت الحلقة السابقة على نقطة واحدة من النقاط التي تقدم (صاحب الخواطر) فأناخ حولها رحله، ليحشد من حولها الضباب، تلك النقطة هي (حسية التشبيه) أما الآن، فسأعرض ما لدى في النقاط الأخرى.

٢- لغة الأمثال.

من يريد معرفة كيفية صياغة الأمثال، وكيف تدل على عقلية الوسط الذي تنبع منه، أدعوه إلى مراجعة الكتابين المتميزين: فجر الإسلام لـ أحمد أمين، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجوداد علي. وما يهمني الآن هو هذه النقطة التي ركز عليها أحمد أمين:

(..اختلاط الأمثال الجاهلية بأمثال الإسلام اختلاطاً كبيراً، حتى ليصعب التفريق بينهما، وهذه أول خطوة يجب التتحقق منها قبل الاستدلال بالأمثال على الحياة العقلية.. الخ) أحمد أمين، فجر الإسلام ص ٦١ و ٦٢.

كان هدف الحلقتين السابعة والثامنة من (..يا ما كان) هو: الوصول إلى معرفة تقريرية لحالة (المولدين) الاجتماعية.

لم أطلب هذه المعرفة من كتب التاريخ، ولا من كتب الأدب ولا من أي مصدر آخر، بل طلبتها من (أمثالهم) لأن المثل أصدق دلالة من أي مصدر آخر..

أصبح البحث هنا أمام عقبة شاهقة، تقتضي الأمانة الموضوعية والأدبية التنبية إليها، وهي: أن هناك أمثالاً مروية عن المولدين، وقد

نصّت كتب الأمثال على ذلك، ولكن من يضمن أنها صدرت عن المولدين حقاً؟ فالآمثال كلها قد اخالط بعضها بعض قبل عصر التدوين كما أوضح أحمد أمين.

وقف (صاحب الخواطر) على هذه النقطة معرضاً بوجهه وذهنه عن كل القيود التي ذكرت فيها، ومنها قولي علانية (هذا الكلام أريد فهمه بصورة وحيدة المعنى).

ولم يزد الطين بلة، بل أخذه كله ورماه في البحر، حين وقف على المثل الذي يقول: (دع المراء وإن كنت محقاً) فراح يدعى صراحة بأن المثل مركب من شقي حديثين شريفين، ويدعى ضمناً: بأنني أنا الذي ركبته.. ثم راح مرة أخرى يعبر عن أهداف لا توجد إلا في خواطره.

أيها السيد:

لماذا لم تجهد نفسك قليلاً بالعودة إلى كتب الأمثال؟ لماذا أخذت تكيل الألفاظ كيلاً وكأنك وحدك قد أصبحت تملك اللغة بصفك شرعبي، أو عن طريق الوراثة؟!

(دع المراء وإن كنت محقاً) مثلٌ من الأمثال، وينسب إلى فئة المولدين.. نعم (المولدين) بالذات. راجع: الميداني، مجمع الأمثال ١/٣٨٢. أكّرّ مرة أخرى، راجع: أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني في كتابه (مجمع الأمثال) الجزء الأول، الصفحة ٣٨٢.

لقد خصّت الحلقة الثامنة ثلاثة أمثلة من ضمنها هذا المثل، بفقرة خاصة، علقت على معناها الضمني، وأنها تتتجاهل الإنسان، ولكن (صاحب الخواطر) اقطع هذا المثل من بينها، وادعى أنه مركب من حديثين، ثم راح بصورة أعرف وصفها ولكنني لن أقوله.. راح يحمل تعليقي على الأمثال الثلاثة بما لا يجوز أن يفعله حتى من كان يتطلب ثاراً.

و حين نقف على هذا المثل قليلاً، و نتساءل: هل يمكن أن يكون حديثاً، أو (مركباً من شقى حديثين)؟. سيسرع أي فرد - حتى لو كان أمياً صرفاً - إلى إجابتنا بأنه لا يمكن أن يكون كذلك، لأن (الساكت عن الحق شيطان أخرس) ولأن الجهر بالحق و قوله هو ميزان الإيمان، و مقياس من مقاييس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- التطور اللغوي.

انهك (صاحب الخواطر) قواه العقلية وقوفاً على الحلقة السادسة من (..يا ما كان) وقد عرضت هذه الحلقة جانباً من جوانب التطور اللغوي، وهو الجانب الخاص بتطور المفردات، وأريد قبل كل شيء قراءة هذا النص لسيّد قطب:

(لم تظل الدلالة لكل لفظ كما كانت منذ اللحظة الأولى، فقد اتخذت كثير جداً من الألفاظ، على مر العصور، دلالات مختلفة، قد يصل اختلافها إلى أن تطلق على عكس ما كانت تطلق عليه، وقد تنتقل من الحسية إلى المعنوية، كما تنتقل عن طريق المجاز والاستعارة إلى دلالات أخرى معنوية متداخلة..) سيد قطب، النقد الأدبي أصوله و منهاجه، ص ٣٦.

قال سيد قطب هذا كشيء بدهي، لذلك لم يعلّم، فكل من له أدنى صلة باللغة يعرف أن التطور في المفردات أو الأساليب ظاهرة لا تحتاج إلى من يقيم عليها الدليل، لكن عبد القاهر الجرجاني طرح بين أيدينا الدليل حين قال:

(تبعد الاعتبارات اللغوية أحوال المخلوقين وعاداتهم، وما تقتضيه ظاهرة البيئة وموضوع الجبلة.. الخ) أي أن اللغة ظاهرة اجتماعية، من أجل ذلك أصبح: (من المجاز نوع مقصود، يتم بطريق إرادي، بنقل دلالات بعض الألفاظ إلى دلالات أخرى، ونوع غير مقصود، تصل إليه اللغة نتيجة لظروف البيئة وعوامل التطور المختلفة) د. حلمي

خليل، المولد في العربية، ص ١٠٥ .. وراجع ص ٢٧١ و ٣٣٥ حول تطور كلمتي: العقل والشكل.

ويمكن لمن أراد التأكد أن يراجع:

١. فخر الدين الرازي / نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز / ص ٩١.

٢. د.لطفي عبدالبديع / فلسفة المجاز / ص ١٩٩.

٣. عابد خزندار / جريدة الرياض / يوم الاثنين الماضي ١٩/٤/١٤٠٩ هـ.

لقد استشاط (صاحب الخواطر) غضباً وهو يرد الكلمات التي قالت الحلقة السادسة عنها: إنها: (خلعت معانيها القديمة ثم أسبغت على نفسها بفعل الزمان معاني جديدة..الخ) ومن أهم المفردات التي انتفخت لها أو داج كلماته، كلمة (جمهور).

لقد ذكرت الحلقة السادسة المصدر الذي أخذت منه معنى (الجمهور) في التراث، وذكرت المؤلف، وذكرت الكتاب، وذكرت الصفحة، فلماذا لم تكُلّف خواطرك يا (صاحب الخواطر) بالرجوع إلى ذلك المصدر؟!.

الشاعر القديم حين قال:

واذا لم تجد ذنباً علينا تجنت.

كان صادقاً، فليس هناك أسهل من افتراض الأخطاء، ثم إلباسها صبغة الحقيقة، والهدف الضمني الذي حاولت (الخواطر) الوصول إليه تحت الضباب، كان قد قيل مثله، وأكثر منه قبل قرون.

نعم.. قد قيل ذلك وقيل أكثر منه.

أتعرف كيف رُمي أبو العناية بالزندة؟!. رُمي لأنَّه ببساطة لم يذُكر (البعث) في شعره الذهبي. راجع بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ٢/٣٤. وهل تعلم ما قيل في الجاحظ؟!. لقد قيلت فيه ادعاءات كثيرة، أرجو أن يتسع صدر القارئ لسماع بعضها:

(ذكر الجاحظية).

هؤلاء أتباع عمرو بن بحر الجاحظ، وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنساناً، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً. وأما كتبه المزخرفة فأصناف: منها كتاب في (حيل اللصوص) وقد علم بها الفسقة وجوه السرقة، ومنها كتابه في (غش الصناعات) وقد أفسد به على التجار سلعهم، ومنها كتابه في (النواميس) وهو ذريعة للمحتالين يجتلون بها وداع الناس وأموالهم، ومنها كتابه في (الفتيا) وهو مشحون بطعن أساتذة النظام على أعلام الصحابة، ومنها كتابه في الكلاب، وفي (حيل المكدين) ومعاني هذه الكتب لائقة به، وبصفته وأسرته (...). ومن افتخر بالجاحظ سلمناه إليه). عبدالقاهر الاسفرايني / الفرق بين الفرق، ص ١٧٥ وما بعدها.

وختاماً:

أشكر بعمق (صاحب الخواطر) لأنّه أتاح لي العودة إلى الحلقات السابقة لإيضاح بعض زواياها، كما أشكر أي قارئ يجعل رؤيتي أكثر اتساعاً، بحيث تتيح لي أن تكون الزوايا المحورية القادمة أكثر دقة ووضوحاً.

(١٣)

(كيف لم يؤثر الفكر في الواقع؟).

لوّت أعناق الحلقات السابقة تفرعات كثيرة، حتى بقي السؤال المحوري الذي طرحته، يتلفت ذات اليمين وذات الشمال، دون أن يرى أحداً أو يراه أحد.

كان مضمونه: ماهي الأسباب التي أفضت بفكر مدارس كثيرة، ومضيئه في التراث، إلى الضمور، وعدم التأثير اجتماعياً؟ إنها مدارس فكرية، وأدبية، حملت من النضج ما يفوق بعض أحلامنا الحاضرة، ولكنها بقيت بناءً هرمياً مُشرقاً وحده، أو مثل (جدول ينساب في صحراء) كما يقول أحد الشعراء.

لماذا لم تصل إلى مشاعر المجتمع، وتخلط بيارادته على الرغم من أنه هدفها؟ أي أنها كانت منطلقة من نداءات ذات واقعية، وقد جاءت لتلبية تلك النداءات، وبإخلاص كامل، ولكنها بقيت وراء الجدران.. تُرى، لماذا؟!.

لقد حاولت بعض الحلقات الغजابة من زاوية واحدة هي الزاوية (الاجتماعية) أي تلك التي تتجلّى في نظر تلك المدارس إلى (السود والأعظم)، إلى (الجمهور) وأن هذا الجمهور لن يفهم هذه الأفكار، ولا أهدافها، ومن هذا الفهم نفسه بقيت تلك الأفكار في صعيدها (التجريدي) النظري، ولم تتحول إلى سلوك، ثم طرحت بعض الحلقات رأياً جازماً هو: إن أي فكرة -مهما كانت كاملة الأصوات- حين لا تتحول إلى إرادة اجتماعية بتوفير ظروفها الموضوعية، ستبقى فكرة ذهنية محضة، وسيغمرها غبار الزمن.

ولأن نقطة النظر إلى (الجمهور) أثارت بعض التساؤل، أود هنا اختصار الكلام فيها بهذا النص لابن رشد:

(.. الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطيبون الذين هم «الجمهور» الغالب / وذلك أنه لا يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. وصنف هو أهل التأويل الجدلـي، وهؤلاء هم الجدلـيون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقينـي، وهؤلاء هم البرهانيـون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمـة).

وهذا التأويل لا ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل -فضلاً عن الجمهور- ومتى صرَح بشيءٍ من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها -وبخاصة المعارف البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة- أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر). ابن رشد/ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٣.

ليس هذا النص وحيداً، فكتب الأدب والتاريخ العام مليئة بهذه النظرة التي تزدري (الجمهور) غير أني لم أجا إلية، بل لجأت إلى الفلسفة، لأنها من المفترض أن تكون أكثر إدراكاً للشروط الموضوعية لتحول الفكر إلى إرادة، هذا التحول الذي لا يمكن أن يتم خارج (الجمهور).

وأضيف: لم أذكر هذا النص لأن قول المتنبي:

ودهر ناسه ناس صغار - وإن كانت لهم جث ضخام.
لم يخطر في ذهني.. أو لأنني أعتقد أن الناس جميعهم على استعداد للفهم، ثم العمل. لا.. بل ذكرته لأطرح السؤال التالي:
هل يمكن أن يفهم الجمهور (السود الأعظم) الفكر المجردة؟.

أدعى بجزم مطلق أن ذلك ممكن جداً بشرط صغير هو: أن تكون تلك الفكر المجردة ذات مساس بحياتهم، حياتهم المعاشرة بكل أبعادها وسياقاتها.

وإذن.. علينا عند البحث عن نجاح مدرسة ما، أو فشلها، لا فقط النظر إلى قربها وبعدها عن الجمهور تجريدياً، بل والنظر إلى جذرها (البنيوي) أي إلى بنائها الداخلي (البنية = التنظيم الباطني لأي شيء) وعلاقة هذا البناء بحياة الناس.

نصل هنا إلى نقطة أشد تعقيداً.. نصل إلى ضرورة البحث عن أسباب نشوء تلك المدارس نفسها، وعلاقة ذلك النشوء بالسياقات الاجتماعية الأخرى، وكيف تكُونت العلاقة بينها وبين تلك السياقات.

و حين نصل إلى هذا النوع من البحث، نجد أمامنا أكثر من طريق يغرينا بأن نسلكه، و نجد قربنا أكثر من تعليل وكل تعليل في سابق مع الآخر في الاستيلاء على أبصارنا.

لنضرب لذلك مثلاً:

نشأت المدرسة الاعتزالية في أواخر القرن الأول الهجري، و ماتت أو تحولت إلى مدرسة فلسفية واضحة القسمات في أوائل القرن الثالث. هذا شيء تاريخي لا جدل فيه.

الجدل في أسباب نشوئها، الجدل في أسباب موتها.. يعيد بعض الناس نشأة الفكر المعتزلي إلى جذور غير إسلامية (راجع: محمد العبد، و طارق عبد الحليم - المعتزلة بين القديم والحديث، ص ١٠٢). و يعيدها بعضهم الآخر إلى جذور عربية خالصة كانت موجودة قبل الإسلام، لأنه يعتقد أن فكرة (الجبر) كانت هي الفكرة المسيطرة على الذهنية العربية في العصر الجاهلي، فلما جاء الإسلام، انضاف إليها فكرة (الاختيار) كشيء جدلي محض.

يفصل هذان الرأيان نشوء المدرسة عن ظروفها الاجتماعية، وعن السياقات الفاعلة الأخرى على صعيد الحياة، ولا بد أن يكون الكلام حولهما في محيط نظري بالضرورة.

غير أن هناك آراء أخرى تعيد نشوء هذه المدرسة إلى فكريتي (الجبر والاختيار) ولكن بطريقة مختلفة.

يقول المعتزلة:

(إن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية بن أبي سفيان) راجع: القاضي عبدالجبار / المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤/٨، د. محمد عمارة / المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ٧.

أما أول من جهر بالاختيار فهو الحسن البصري في عهد عبد الملك بن مروان، وتبنت هذا الرأي مدرسة المعتزلة بعده.

يأتي الباحث في عصرنا ويقف أمام هذه الأقوال، فلا يملك إلا أن يتساءل: لماذا قال معاوية بالجبر، والمعتزلة بالاختيار؟ . ويجيبنا أحمد أمين حين يقول:

(وهذه المسائل ...) مسائل سياسية.. ولكن من الحق أن نقرر أن المسائل في ذلك العصر، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو شخصية.. كانت كلها مصبوغة صبغة دينية (...) فالحزب أو الطائفة التي أطلق عليها في الصدر الأول اسم (معتزلة) كانت تمثل فكرة سياسية..) أحمد أمين / فجر الإسلام، ص ٢٩١.

ملاحظة:

حين يأتي وصف (سياسية) أقصد به المعنى العملي، أي الذي يتعلق بتدبیر شؤون الناس في حياتهم اليومية.. راجع (د. جمیل صلیبا/المعجم الفاسي ٦٨٠) و(د. محمد جلال شرف/نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ص ٣٠).

وإذن، فإن أسباب نشوء المدرسة الاعتزالية هي أسباب سياسية، أي أسباب اقتصادية على وجه التحديد كما أشار إلى ذلك أكثر من باحث قديم وجديد.

وهنا تنداح أمامنا دائرة كبيرة من الافتراضات ومن الأسئلة: هل لهذا الجذر الاقتصادي بالذات دخل في موت هذه المدرسة، كما كان له دخل في نشوئها؟ كيف نما هذا الجذر؟ ما هو الأساس الشرعي الذي انطلق منه نموه؟ وكيف تم تطبيقه حين وصلت هذه المدرسة إلى الحكم؟ بل الأصح هو السؤال هل تم تطبيقه؟.

لا أريد الإجابة على هذه الأسئلة، بل أريد فقط ربطها بمسألة
الإجابة على السؤال المحوري: لماذا فشلت تلك المدارس؟.

هل انتهينا من هذه النقطة؟.

لا.. فالملهم لم يأت بعد!.

(١٤)

(الفكر والمجتمع أيضاً..).

في مقالة تعادل كتاباً، كتب الدكتور تركي الحمد تحت عنوان (جدل المثالي والواقعي)، جريدة الرياض ٧٤٦٠ في ١٦/٤/١٤٠٩، واضعاً الإجابة على السؤال: لماذا ينجح هذا الفكر، ويفشل ذاك، على الصعيد الاجتماعي، تحت ضوء فلسفية ساطعة.

يقول الحمد:

(حاول «الإنسان» أن يجعل من المجرّد محسوساً، ومن المثال واقعاً، وقد نجح في بعض ذلك، إلا أنه فشل في الأكثر. فلماذا؟.. ما الذي يجعل بعض المشاريع المستقبلية المجردة ينجح، وبعضها الآخر يفشل؟ وهنا نكرر أنفسنا في طرح السؤال والإجابة عنه، فنقول:

إن السر يكمن في علاقة الشيء النسبي بالشيء المطلق، والشيء المجرد بالشيء المحسوس، والمثال بالواقع، فأفلاطون -مثلاً- طرح مفاهيم مجردة، تعبّر عن أهداف إنسانية معينة (و العدالة لديه أبرز هذه المفاهيم) إلا أنه لم يأخذ السياق التاريخي ولا الظروف الموضوعية السائدة في الاعتبار، بل جاء مشروعه بناءً عقلياً، صرفاً، ذات قيمة منطقية كبيرة، إلا أنه كان عاجزاً عن التتحقق، لأنّه ركز على جانب الإطلاق، وتتجاهل جانب النسبي في المفهوم، ألا وهو: الطرف التاريخي السائد).

أدخل الحمد هنا الإجابة في (إطار عام) وهو لا يكفي على أهميته القصوى، لأننا نريد التفاصيل، نريد: لماذا أمكن (تحقق) هذا، ولم يمكن تحقق ذاك من الفكر على مدى ترايانا المشرق؟ نريد - مثلاً - الغجابة التفصيلية عن السؤال التالي: لماذا فشل الفكر المعتزلي؟.. الإجابة حسب (الإطار العام) واضحة، وهي: أن هذا الفكر لم يجادل الظروف الموضوعية جدلاً صائباً، غير أن هذا النوع من الإجابة لا يكفي، لأنه ببساطة يولد أسئلة أخرى، ليست أقل منه طلباً للإجابة، مثل:

ما هي تلك الظروف الموضوعية بالتحديد؟ كيف تغلب أحدهما على الآخر؟ ما هو زخم العلاقة التي تمت بين الفكر وبينهما؟.
إن قوة أي نقايضين لا يمكن أن تكون متكافئة، إذ لابد من استشهاد أحدهما، ولكن لماذا كان هذا، ولم يكن ذاك؟.

لقد حاولت الحلقات السابقة «على استحياء» طرح أجزاء من الإجابة، ولكنها طرحت أسئلة أكثر، ذلك لأن الحلقات جميعها وجدت لتساؤل، لا لتجيب. غير أنها حين وصلنا إلى هذا المضيق (مضيق الفكر المعتزلي) فلا بد من محاولة الاقتراب نحو الإجابة مهما كانت ناقصة.

أريد قبل كل شيء التأكيد المطلق على ما يلي:
- لا أحاول - هنا - أن أطرح صحة فكر المعتزلة أو خطأه، من الناحية العقدية، فذاك شيء لا يعنيني.
- كما أني على اطلاع بما حاول الأشعري أن ينقض به الفكر المعتزلي من داخله، وبما أخذه عليه الغزالي، ومن أهمه: نقد نهجهم القائم على طريقة التمانع، أي إبطال الملزم بإبطال اللازم. وبما أوضحه ابن خلدون في المقدمة من خطأ زج العقل في متيه معرفة

الأسباب، التي غالباً ما تكون (نفسية) ولا يعلم ما بداخل النفس غير خالقها.

- كما أني أعرف ما أخذه المؤرخون المحدثون على هذا الفكر، ولم يزد أكثرهم على تكرار ما قاله ابن خلدون قبل قرون (راجع -مثلاً- أحمد أمين / فجر الإسلام، ص ٣٠١ وضحى الإسلام ٦٨٣ وما بعدها، فهو لم يزد كثيراً على ما قاله ابن خلدون وإن لم يشر إلى ذلك - راجع المقدمة، ص ٤٦٠).

ليس كل هذا، على أهميته واحترامي له، هدفي.. هدفي هو محاولة الإجابة على السؤال التالي:

لماذا فشل الفكر المعتزلي من الناحية الاجتماعية؟. ونعرف أهمية هذا السؤال من معرفة ما يلي:

أ. يقول صفوان الأنصاري في مدح واصل بن عطا:

له خلف شعب الصين في كل ثغرة - إلى سوتها الأقصى وخلف البرابر رجال دعاء لا يفل عزيمهم - تهكم جبار ولا كيد ماكير إذا قال مروا في الشتاء تطوعوا - وإن كان صيف لم يخف شهر ناجر بهجرة أو طسان وبذل وكلفة - وشدة أخطار وكد المسافر...الخ.

تصف أبيات صفوان هذه لنا تنظيماً عقدياً مجاهداً، إنهم لم ينفصلوا عن الناس، فهم يذهبون إليهم من الصين إلى المغرب، وهم لا يطلبون مالاً أو جaha، بل يهجرون أوطنهم وراحتهم وبيذلون أموالهم في سبيل فكرهم.

إذن لا يمكن أن يوصم هذا الفكر بما ذكرته الحلقات السابقة من الترفع (الفكري) لبعض المدارس على الناس.

ب. الوصول إلى الحكم.

يطرح كثير من الباحثين أن فشل الفكر المعتزلي يعود إلى عدم تطبيقه المفاهيم التي يؤمن بها في مسألة (الاختيار) فهم عندما وصلوا إلى الحكم، عذبوا من يخالفونهم في الرأي، وأكبر مثل على ذلك موقفهم من الإمام أحمد حين رفض القول بخلق القرآن.

غير أن بعض الباحثين يقررون أن الموقف هذا كان على الصعيد الرسمي فقط، أما قادة الفكر المعتزلي في حينه فكانوا ضد هذا الموقف، ويضربون على ذلك مثل موقف جعفر بن بشر الثقفي من أحمد بن أبي داود، الذي وصل إلى أن يجعل الاعتزال مذهبًا رسميًا!

فقد طلب أحمد بن أبي داود من جعفر بن بشر الثقفي أن يتولى بعض المناصب السياسية فرفض، ورجاله أن يقبل منه عشرة آلاف درهم فرفض، واستأذن في الدخول عليه، فأبى أن يأذن له.

أعتقد أن المساحة الكتائية قد انتهت، وعلى الوقوف عن الكتابة الآن، ولكن الغجابة على السؤال لن تصل بعد.

(١٥)

(تجاوز الأضداد).

(.. فقال: ما أعجب أمر العرب، تأمر بالحلم مرة، والصبر والكظم مرة، وتحث بعد ذلك على انتصاف وأخذ الثار.. وتقدم السفه وقمع العدو.. وهكذا شأنها في جميع الأخلاق، أعني أنها ربما حلت على القناعة والصبر والرضا بالميسور، وربما خالفت هذا، فأخذت تذكر أن ذلك مسألة ونقصان همة ولین عريكة، ومهانة نفس.

ثم يقول: (وليس في جميع الأخلاق شيء يحسن في كل زمان وكل مكان، ومع كل إنسان، بل لكل ذلك وقت وحين وأوان..الخ) أبو حيان التوحيدي، الإمامتع والمؤانسة ٩٨/٣.

لم يكن التوحيدي أول من طرح هذه الإشكالية في الفكر العربي، أو التراث العربي، فقد طرحتها الجاحظ بصورة تفصيلية في كتابه (المحاسن والأضداد) قبل التوحيدي وطرحها البيهقي من بعده في (المحاسن والمساوئ) إن رجحنا أنه من مؤلفي القرن الخامس.

ومنذ (منمنمات) زهير، وحتى الآن ونحن نلمس لما هذا التجاور بين الأضداد في الفكر وفي الموقف دون العثور على من وقف على ذلك وقوفاً علمياً أو فلسفياً متكاملاً.

إن تعليل أبي حيان لهذه الظاهرة لا يكفي، فلا يطرح النسبة التي أشار إليها في تعليله أي نص من تلك النصوص المتناقضة التي تأخذ الزمان والمكان والإنسان بشكل مطلق حين طرحتها لتلك الأضداد.

لنضرب بعض الأمثلة:

أـ الشجاعة من الصفات المهمية التي شغفت جميع الناس حبّاً وبخاصة العرب، وحين تقرأ الشعر العربي في جميع مراحله تلمس بيديك كلتيهما هذه الحقيقة، ومع هذا فنحن نقرأ:

ظلت تشجعني هند بتضليل - وللشجاعة خطب غير معهول
هاتي شجاعاً لغير القتل مصرعه - لو وجدت ألف جبان غير مقتول
الحرب توسع من يصلى بها حرباً - يتّم العيال واتكال المتكايل
والله لو ان جبريلاً تكفل بي - بالنصر ما خاطرت نفسي لجبريل

وقال آخر:

أضحت تشجعني هند فقلت لها - ان الشجاعة مقرون بها العطب
لا والذى حبت الأنصار كعبته - ما يشتهي الموت عندي من له رب
للحرب قوم أفضل الله سعيهم..
(الجاحظ، المحاسن والأضداد ص ٨٠).

بـ-الكرم.

هو الصفة الأخرى التي لا تحتاج إلى ذكر النصوص. ويكتفينا
قراءة أبي ديوان لأي شاعر ثم نقرأ كتاب البخلاء الذي يضع بين أيدينا
فلسفة كاملة ضد صفة الكرم.
تـ-المشورة.

يحفظ كل منا قول بشار: إذا بلغ الرأي المشورة..الخ. ولكننا نقرأ
في المحاسن والأضداد (ص ٢٩) ما يلي: (قال بعض أهل العلم: لو
لم يكن في المشورة إلا استضعف صاحبك لك، وظهور فرقك إليه،
لوجب إطرح ما تفيده المشورة، وإلقاء ما يكسبه الامتنان..الخ)
لماذا هذه الظاهرة؟!

السؤال هذا يطرح نفسه كما يلي:

١ـ نحن لا نتكلم عن صفة فردية، أخلاقية كانت أم نفسية، فهناك
من يتصف بالشجاعة في كل زمان ومكان، إلى جانب من يتصف
بالجبن وبالكرم إلى جانب البخل، إننا نتكلم عن صفة اجتماعية،
وهذا ما ادركه التوحيد في أول حديث، ولكنه أحاله إلى الفردية في
تعليقه. إن علم النفس يعطينا ضوءاً كافياً للوصول إلى تفسير الصفة
الفردية، مهما وصفناها بالازدواجية، أو حتى الانفصام، ولكن الصفة

الاجتماعية هذه، أي (المتناقضة) في الفكر الجماعي، أو الموقف الجماعي.. لا أعتقد أن في علم النفس -حسب اطلاعي- ما يعطينا الضوء الكافي لتفسيرها.

٢- يقول أحدهم:

(.. كان العربي جزءاً من الطبيعة حوله، متطرفاً مثلما هي متطرفة، تارة يكون ريقاً مثلما هي رقيقة، وتارة يكون عنيفاً مثلما هي عنيفة، ولم يكن موقفه هذا نتيجة تناقض، أو مرض نفسي، بل كان يعكس تقلب الحياة وتبدلها تماماً كالطفل الذي لم يملك أمره بعد، فيندهش مع كل جديد، ويتغير مع كل طارئ) د. عبدالحميد ابراهيم / الوسطية العربية، ص ٦١.

يذكرك هذا الكلام فوراً بالسياق الإنسائي الذي قام به مطاع صFDي وزميLE في تقديمها لـديوان الشعر العربي، حيث حاولا إهالة الأصباغ على كثير من التناقضات في الحياة الجاهلية، وقد كانوا امتداداً إنسانياً فجأاً لأدونيس وهو يصف الحياة النفسية الجاهلية في كتابه.

لقد بذل الدكتور عبدالحميد جهوداً مضنية في محاولة الوصول إلى إثبات ما أسماه (الوسطية العربية) تلك التي عرفها (ص ١٢) في كتابه بأنها: (تجاور الشيئين مع تمایزهما) وراح بعد أن استعرض تعادلية توفيق الحكيم و(الصوفية الجديدة) لزكي محمود -وهذه التسمية مني - وبعد أن ربط ذلك كله بالفكر السامي، وخلص إلى تفنيد فكر أرسطو، بعد هذا كله (طفق يقول):

(.. والوسطية العربية تختلف عن ذلك تمام الاختلاف، فهي ليست نظريات تحتاج إلى تعلم، ولكنها حياة يعيشها المرء، ويعرف بالصراع بين المتناقضات فيها، إنه لا يلغى الطرفين، ولكن يعترف بهما، إنهم يتعايشان متباورين ومتماسين، وعلى المرء أن

يكون دائماً في حذر حتى لا يقع في التطرف، إنها وسطية تتميز بالواقعية، والقرب من طبيعة الإنسان، إن الشجاعة لا تلغى الجبن أو التهور، بل هما موجودان ومتعايشان كل بجانب الآخر وعلى المرء دائماً أن يكون متيقظاً حتى لا يقع فجأة في حالة التهور أو في حالة الجبن..) ص ١٣.

كان الدكتور عبدالحميد أكثر حماساً من التوحيد، ولكنه وقع في نفس الفخ، أي أنه أخرج المسألة من نطاقها العام إلى الخاص، من الجماعي إلى الفردي، وأهدر بذلك جهده كله.

هذا بالإضافة إلى أنه حين أقر تفسير الرازى للأية الكريمة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية) (ص ٢٢٥) وأقر اختيار الفراء والزجاج، خرج تماماً من فكرته كلها.

٣- المنطق الخاص.

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن العقلانية العربية ذات منطق خاص، منطق ثلاثي القيم، يختلف كثيراً عن المنطق اليوناني الثنائي القيم (إن هذا المنطق الخاص لا يتقييد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة وإما كاذبة لا غير، بل هناك دوماً «قيمة ثلاثة») د. محمد عابد الجابري / نحن والتراث، ص ١٢١.

لا يفيينا ما يطرحه الجابري هنا كثيراً، فالأمثلة التي ذكرها من فكر مختلف الفرق الإسلامية تختص بالبنية العقلية التي ولدت هذا المنطق على نطاق تجريدي محض، ولكنه يضعنا على المسار الأقصر للوصول إلى تعليل هذه الظاهرة التي هي ظاهرة سلوك قبل أن تكون ظاهرة فكر مجرد.

وأعود فأكرر السؤال: لماذا هذه الظاهرة؟.

*

ملاحظة:

أضطر أحياناً إلى نقل نصوص كثيرة وطويلة، لأن الفكرة متشابكة وغامضة لا يمكن تحديدها بدون تلك النصوص.

ختمت التساؤل عن (الفكر والواقع) بحلقة سابقة على هذه مباشرة، ولكن يظهر أنها ضاعت في الطريق من الدمام إلى جدة، والمشكلة أنني لا أملك مسودة، فحين أكتب، أكتب مرة واحدة، إلا إذا لم تكن الفكرة واضحة لدى، فهناك أكتب أكثر من عشر مسودات. لذا فأنا اعتذر عما جاء في الملاحظتين.

(١٦)

(راتب القيم).

تعبير (راتب القيم) مصطلح فلسي، معناه أن لكل من الحق والخير والجمال مثلاً أعلى، ترسمه كل مدرسة فكرية، أو حتى كل فرد، وتكون القيمة العليا هي تلك التي تقترب من ذلك المثل الأعلى، أو النموذج.

يُنزل هذا المفهوم (المثل) من أفقها الطوباوي المحسن، ويجعل قيادها بيد الإنسان، لذلك يمكن تعدد القيمة العليا للشيء الواحد حسب اختلاف من يحدد هذه القيمة.

إن قيمة النص الإبداعي الأدبي العليا في نظر بعض المدارس تكمن في مضمونه، أما هي عند المدارس الأخرى فتكمن في شكله، وعند بعضها الثالث تكمن في تلك الجدلية بين عناصره كلها الذاتية والموضوعية.

هذا المفهوم للقيم وإن خرج من الإطار الأفلاطוני أو عنه، إلا أنه يبقى أسير الاتجاه لذلك الإطار من بعض جوانبه، فالمدرسة التي تؤمن بأن قيمة النص الأدبي العليا هي شكله فقط، حتى ولو كانت تعتبر الشكل هو (العنصر المهيمن) ليس إلا، فإنها تنحو نحو السياق الأفلاطوني لأنها تلغي الإمكانية الجدلية في أن يأتي عنصر ما من عناصر النص ليكون هو العنصر المهيمن، وبالتالي يكون القيمة العليا.

إن علماء الاجتماع لا يعترفون بمفهوم (راتب القيم) على هذه الشاكلة.. فنظرية (التطور النفسي) التي بلورها المفكر الاجتماعي (كريفر) تؤمن بأن: (الترتيب الهرمي للقيم ليس عملية ذاتية خاضعة لانتقاء الفرد، وإنما هو حصيلة الظروف الاجتماعية السائدة، لأن الإنسان -كما يعتقد كريفر- وليد عصره ومجتمعه).

ويعتقد كريفر: (أن المعطيات المادية والسياسية والدينية والبيئية.. تلعب دوراً كبيراً في تحديد مفاهيم الفرد، وقيمه، ثم تؤطر سلوكه وتصرفاته.. وإذا فطّنها الهرمي يتغيران باستمرار حسب تلك الظروف والمتغيرات، مما يجعل بعض القيم تضمر، وتزوي، لظهور مكانها قيم جديدة.

يقول المعجم:

القيمة (كل ما يتمسك به فرد أو فئة اجتماعية من ذلك أن الحرية هي من القيم الديمقراطية. وبهذا تدل اللفظة على معنى نسبي حسب الأشخاص والجماعات..) ويضيف (إن مفهوم القيمة هو أصلاً نابع من الذات، ومتأثر بها، فهو وبالتالي مختلف بتنوع الأشخاص والمواقف، ومرتبط بتحقق الحاجات أو إرضائها؟ غير أن المفهوم الشخصي للقيمة -على أنواعها- ومنها الفنية متأثراً بالبيئة الاجتماعية والثقافية، والحالة النفسية المسيطرة على من يصدر الحكم، وبانتمائه

إلى مذهب أو مدرسة أدبية أو فكرية أو فنية، وقد يبلغ الأثر الواحد أرفع المراتب الجمالية في نظر ناقد، وقد يفقد كل مقومات الإبداع في رأي ناقد آخر، تبعًا لاعتبارات لا حدّ لها).

حتى نحدد بعض ما قاله المعجم ثم نربطه بالهدف الذي جاءت من أجله هذه الحلقة يحسن أن نصغي معاً إلى هذه القصة التي وردت في كتب كثيرة من كتب التراث:

(اجتمع عند رسول الله (ص) الزبرقان بن بدر، وعمرو بن الأهم، فذكر عمرو الزبرقان فقال: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، إنه لمطعم، جواد الكف، مطاع في ادانيه، شديد العارضة، مانع لما وراء ظهره. فقال الزبرقان: بأبي أنت وأمي يا رسول الله، إنه ليعرف مني أكثر من هذا، ولكنه يحسدني. فقال عمرو: والله يا نبى الله إن هذا لزمر المروءة، ضيق العطن، لئيم العم، أحمق الحال.. فرأى (عمرو) الكراهة في وجه رسول الله (ص) لما اختلف قوله، فقال: يا رسول الله ما كذبت في الأولى، ولقد صدقت في الأخرى، ولكنني رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أسوأ ما أعلم.. فقال رسول الله (ص): إن من البيان لسحراً..).

ترشتنا هذه الجملة التي نطق بها الرسول (ص) والتي هي من (جوامع الكلم) بدون ريب، إلى أشياء كثيرة، منها: أن لكل حالة نفسية منطقها الخاص، نظامها النفسي، وعلينا أن نغوص لرؤيه الأعمق حين نريد إصدار حكم ما على حالة نفسية معينة.

لقد وردت في كلام عمرو قيم كثيرة، بعضها لم تعد له تلك الأهمية الآن مثل (لئيم العم، أحمق الحال) ولكن ما يهمنا هو رؤية التوتر النفسي لعمرو بين الرضا والغضب.

كيف تنشأ القيم؟

كيف تزدهر أو تذبل؟

ما هو المعيار لموضع كل قيمة في سلم القيم؟

ووجدت هذه الأسئلة وغيرها في الحقل الفلسفية والحقول الاجتماعية والميدان الاقتصادي بصورة خاصة.. من يجيب عليها إجابات متقاربة، أكثرها نضجاً تلك الغجابة التي تعتبر أن سلم القيم ليس سلماً تجريدياً محضاً، إنه سلم متحرك لأنّه اجتماعي؛ أي أنه يمكن لقيمة ما أن تكون في أعلى السلم ثم تنحدر إلى قاعه أو تسقط عنه نهائياً، وفق معطيات اجتماعية كثيرة، كذلك فإن لكل مجتمع من القيم ما يكون سلماً خاصاً به، على الرغم من الاشتراك الإنساني أو وحدة التكوين الإنساني.

يبقى السؤال: ما هو السلم العربي للقيم؟. أو من أي القيم يتكون السلم العربي؟ وعلى أي المعايير تأخذ هذه القيم ترتيبها الهرمي؟.
طرح المعنى الضمني لهذه الأسئلة كثيراً، ومنذ زمن طويل، ولكن الإجابة عليه لم تكن وفق رؤية منهجية.

لقد طرحته نازك الملائكة قبل أكثر من ربع قرن في (التجزئية في المجتمع العربي) ولكنها انساقت وراء تراكم إنشائي صرف، وطرحه الدكتور علي الوردي ضمن رؤية أفقية ترى المجتمع العربي (متجاور القيم).. أي أن قيم البداءة تعيش إلى جانب قيم الحضارة، دون تأكيد منه لعملية التفاعل الجدلية بينهما، وكان طرحه هذا قبل أربعين عاماً تقريباً.

*

(عوده بيضاء).

كان بودي الاستمرار في تفرعات موضوع القيم، وبخاصة استعراض ما طرحة بحث بعنوان (قيم العمل الإداري وأفاق تطوره

في دول الخليج) للدكتورين عباس جاسم علي ومحمد الشخصب، حيث عرضا رأياً لفريق من الباحثين على رأسهم (فلاورسن) يقسم القيم إلى: قيمة خارجية مثل القيم القبلية ومنها الولاء للجماعة، وقيم داخلية وهي ذات الطابع الفردي.

قل: كان بودي الاستمرار، ولكن غرض هذه الحلقة ليس هو بحث القيم، بل هو ما عنونته بـ(العودبة البيضاء).. أما استيفاء موضوع القيم فسيكون في حلقة قادمة.

أعود الآن عودة بيضاء إلى الحلقة السابقة (تجاور الأضداد) فقد فلت زمام موضوعها من يديها، واختفت عناصر كثيرة منها كان يجب أن تطرح.. وأكبر مأزق وقعت فيه هو: اعتبارها قول أبي حيان مسلمة من المسلمين وراحت تناقش الموضوع على هذا الأساس.

إن وصف الأصوات التي ترتفع منادية (بالحلم والعفو) وتلك الأصوات التي ترتفع منادية (بالانتصاف وأخذ الثأر) حسب تعبير أبي حيان، إن وصف هذه الأصوات بأنها (وصفة اجتماعية متناقضة) كما عبرت حلقة (تجاور الأضداد) هو وصف غير دقيق، وغير علمي، فالصراع بين القيم ظاهرة طبيعية في كل زمان ومكان وعند جميع الأمم، وما حركة سلك القيم في كل مجتمع إلا ظهر من مظاهر هذه الظاهرة.

(١٧)

في الحلقة (١٥) من (عربي بين ثقافتين) وتحت عنوان (مأزق حرج) كتب الدكتور زكي نجيب محمود (جريدة اليوم ٥٦٨٨ في ٣/٦/١٤٠٩هـ) بحثاً حول الأصل اللغوي للقيم الأخلاقية في اللغة العربية، مقارنة بذلك الأصل في اللغات الأوروبية باعتبار جذرها اليوناني القديم.

ولأن الدكتور محمود فيلسوف، يملك بناءً فكريًاً معيناً، ويمتاز أسلوبه بكثير من الانساع، ولأننا - حتى الآن - لم نصل إلى قاعدة كاملة التفصيل والوضوح في مسألة القيم.. أود هنا مناقشة رأي فيلسوفنا وأستاذنا الكبير. ينطلق الدكتور محمود من السؤال التالي:

ما هو أعمق أساس يمكن أن نرد إليه اختلاف النظرية الأخلاقية بين العربي من جهة وشعوب الغرب بصفة عامة من جهة أخرى؟
ويزيد السؤال إيضاحاً فيقول:

(نعم، إننا نحن وهم على حد سواء، ندين ببيانات هي نفسها البيانات هنا وهناك (وذلك على الأعم الأغلب) مما كان يمكن أن يؤدي إلى رؤية أخلاقية واحدة، أو متقاربة. وأسس الفضائل والرذائل مشابهة في البشرية بأسرها، إذن فما الذي أحدث الاختلاف الظاهر بين الرؤيتين) ويبدأ الإجابة هكذا: إن كلمة مثل (أو المثل الأعلى) يسمونه هناك (آيديال) وعليها أن نظر في كل من الكلمتين نظرة لغوية. كلمة (مثالي) العربية نجد لها شديدة الصلة بالكلمة الدالة على الفرد العادي الذي لم يبلغ بالضرورة درجة الكمال في المجال الذي يكون هو موضوع الحديث، وأعني بها كلمة (مثل).

وبعد أن حدد معنى (المثال) التي تعني الأعلى، أو أكمل الدرجات.. ومعنى (المثل) التي تعني الواحد من أمثلى كثيرة.. راح يؤكّد على أن: كلّمتى (مثال) لا تفصل من تعنيه عن واقعه الذي يشتراك من تعنية كلمة (مثل) معه: ذلك الواقع.. بعد هذا يقول: وما معنى ذلك؟ معناه أن العربي حين يفاضل في مجال الأخلاق فهو يفاضل بين كائنات العالم الواقعي.

أما كلمة (آيديال) فهي مشتقة مباشرة من الكلمة (آيديا) ومعناها فكرة والأفكار كائنات عقلية، لا يحدّها ما يحد الأشياء المادية من حدود الزمان والمكان.

إننا حين نقول عن طالب معين أنه (مثال) الطالب المجد، فنحن نقارن كائناً مُجداً بسائل أفراد نوعه، وأما حين يقول أهل الغرب عن طالب: آيديال. فهم يقارنونه بالفكرة العقلية المجردة.

وبعد كلام بالغ الطول والعرض يقترب من النتيجة التي يريدها، فيسأل: ما أهمية هذه التفرقة؟.

ويجيب:

الفرق كبير حين يصبح الموقف (موقف علاقات إنسانية بين الناس) ففي الحالة الأولى التي يكون (المثل الأعلى) فيها واقعاً مادياً يمكن مطالبة جميع الأفراد ببلوغ ذلك المثل، ويكون ذلك مدار الحكم الخلقي، ومن هنا يواجه العربي في حياته العملية ذلك المأزق الحرج، فهو إما أن يستطع أن يكون مثلاً أو لا يستطيع، فإذا لم يستطع تستر على ضعفه فيقع في ازدواجية.

أما حالة أهل الغرب حين يقيسون سلوك الناس إلى فكرة عقلية، فالمفهوم ضمناً أن تجسيد تلك الفكرة على الأرض محال، ومع ذلك فهو أمر مرغوب فيه، وتتتج عن هذا الموقف نتيجتان اجتماعيتان:

١- إن نسبة الحكم الخلقي أكثر حفزاً للأفراد على محاولة الصعود نحو الأكمال دون الشعور بالإحباط عند الفشل.

٢- إن أفراد المجتمع يكونون أكثر تسامحاً في الأحكام الخلقية، لأن الأمر عندهم ليس هو الصواب كل الصواب، أو الخطأ.

يصل بعد هذا إلى النتيجة الصارمة التالية:

(في الموقف العربي حرمت الفرد الانساني من حرية صياغته لسلوكه وإذا استمرت هذه الأحكام تصبح من معوقات التغيير). لقد انتهى بنا الأمر إلى شلل في جرأة التفكير، فيمضي موكب الحضارة

قدماً، ونحن وقوف مسمرة أقدامنا إلى الأرض، مغلولة عقولنا إلى مثل عليا لا هي مثل ولا هي عليها!.

هذا هو باختصار شديد رأي الدكتور محمود في جذر القيم اللغوية، ومن الملاحظات عليه ما يلي:

أ. افتراض أن الديانات واحدة هنا، وهناك افتراض لا يقوم على أساس، ذلك لأن التصور اليوناني قائم على أساس أنه (لا شيء من لا شيء) بخلاف التصور العربي القائم على الوجود من العدم.

صحيح أن بعض العرب اعتنق المسيحية واليهودية (محمد كردعلي / الإسلام والحضارة العربية ١٢٢/١) إلا أن الأعم الأغلب اتخد من الأصنام وسيلة تقربهم (إلى الله زلفى).

ومع ذلك فهذا لا يفيينا هنا لأن الجذر اللغوي وبخاصة الجذر الغربي قد نشأ قبل الديانات المعروفة.

ب. القياس على الفكرة دخول في عالم بلا حدود، أي عالم المطلق، وهو أوعى إلى الإحباط عند الفشل، بل لابد فيه من الفشل، لأن النسبة مفقودة فيه، وأعني بالنسبة المماثلة، أما القياس على الواقع فهو محدود بحدود ذلك الواقع، أي أنه يمكن بلوغه والمماثلة فيه.

ت. إن التعامل مع الفكر على أنها كائنات عقلية معناه فصل الفكر عن الواقع، ومعناه الآخر إعطاءها نوعاً من الثبات والديمومة، أي عزلها عن التأثير في الواقع والتأثر به، وهذا يعني سلم القيم في حالة ثبات دائمة، الأمر الذي لا يمكن القول به على الإطلاق.

ث. حين نعود إلى القاموس نجد أن (مثال) يعني (المقدار وهو من الشبه والمثل: ما جعل مثلاً أي مقداراً لغيره) سواء كان ذلك في جانب الكمال أو جانب النقص، أي أنه ليس مختصاً بعالم الكمال وحسب.

إن النتيجة الصارمة التي توصل إليها الدكتور محمود تبدو على جانب كبير من الصواب، ولكن صوابها لم يأت من افتراضات الدكتور محمود، بل جاء من طريق آخر.

ذلك الطريق هو النظام القبلي.

عند الرجوع إلى المعجم نجد أن القبيلة:

أ. الجوهرى: القبيلة واحدة قبائل الرأس وهي القطع المشعوب بعضها إلى بعض تصل بها الشؤون، وبها سميت قبائل العرب.

ب. اشتق الوجاج القبائل من قبائل الشجرة وهي أغصانها.

اشتقاق الوجاج هذا يعطينا ضوءاً كافياً لما تتطلبه أعراف القبيلة من التماثل بين أفرادها، ولأن هذا غير ممكن على صعيد الواقع نشأت تلك الأزدواجية التي يشير إليها الدكتور محمود.

مثلاً:

حماية القبيلة - وهي أمر واقعي أملته الظروف الاقتصادية - تتطلب أن يكون جميع أفرادها شجاعاً، غير أن هذا مستحيل، وإن فليس أمام الجبان أو من لا يملك طبيعة عدائية، إلا أن يتظاهر بالشجاعة ويستتر على جبنه أو تسامحه بكل ما يستطيع حتى لا يكون غصناً من شجرة أخرى.

لنقرأ هذه الأبيات:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي - بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا
إذن لقام بنصري معشر خشن - عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
لا يسألون أخاهم حين يندهم - في النائبات على ما قال برهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد - ليسوا من الشرى شيء وإن هانا.

في نظام القبيلة الصارم هذا يجب أن نبحث عن الازدواجية العربية وعن عدم التساؤل عن البرهان في كل شيء حتى في القتل، وعن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والبيئية التي أفضت إلى هذا.

(١٨)

١. (القيم الجمالية).

تعريف:

عرض الأستاذ علي فهمي في بحثه الهام والعميق عن (القيم والقيم المضادة) تعريف القيمة هكذا: (القيمة هي حكم عقلي و/أو انفعالي، على أشياء مادية أو معنوية يوجه اختياراتنا بين بدائل السلوك في المواقف المختلفة)، علي فهمي /مجلة العلوم الاجتماعية، صيف ١٩٨٨ من ٢٧١.

سأستخدم جزءاً من هذا التعريف المضيء هنا للخروج من أسر أشياء كثيرة، منها:

١- الابتعاد عن القيم التي يتطلب طرحها حكمًا عقليًا، وذلك تجنبًا للجدل الذي لابد أن يطرح نفسه بين (عقلي وعقلك) في مثل هذه الساحات.

٢- لأن (القيم كظاهرة للوعي الاجتماعي يعبر بها الناس عن مصالحهم على نحو ايديولوجي) وأقصد بالايديولوجي - هنا - الطبقي، ولأن المفهوم الطبقي غير متعدد تحدد صارماً في كل تاريخنا، أود الابتعاد عن هذا الميدان إلى ميدان أكثر رحابة، أي إلى ما شترك فيه جميع الطبقات بصورة عامة من القيم.

٣- أريد الخروج كذلك من أسر القيم التي يكون الموقف الفردي فيها أكثر وضوحاً من الموقف العام.

٢. (القيم الانفعالية).

لأعرف بالضبط ما قصده الأستاذ فهمي في تعريفه بتعبير الأحكام الانفعالية، إذ ليس في البحث كله ما يحدد هذا التعبير، ولكنني مع الاعتذار للباحث القدير رأيت تحديدها بالقيم الجمالية.

وهنا قد ارتكب انحرافين هما:

الخروج عما يريده الباحث، والثاني وهو الأهم الخروج عن تحديدات مفهوم الانفعال في علم النفس، أي أنني أستخدم القيم الانفعالية كتعبير مرادف تماماً للقيم الوجданية، القيم الجمالية بالذات.

يجب الوقوف قبل كل شيء على بعض الأسئلة:

القيم الجمالية هل هي فردية أم جماعية؟.

وأجيب على الفور: هي الشيئان معاً، وأكرر (معاً) أكثر من مرة.

يتطلب الوصول إلى القيم الجميلة في الفن دراسة صلاته بالواقع، وبالوعي الاجتماعي، والوعي الفردي، وتأثير المجتمع في الفن الذي يتم عبر الفنان، وكذلك -وبدرجات متفاوتة- تأثير الفن في المجتمع الذي يتم من بلوغ الأثر الفني لغايته مهما كانت تجريدية.

يطور الفنان القيم الجمالية، إن له فعله، ولكن عبر السياق الذوقى المتحرك لمجتمعه، وعبر توقع هذا المجتمع إلى طور أعلى، ذات التوقع الذى يصل الفنان إلى الإمساك به في مقدمة كل الواصلين. المسألة إذن مشتركة. إنها تبادل التأثير والتأثير الدائمين.

*

إن سلم القيم، بما فيها من القيم الوجданية، سلم متحرك، أي أن القيم الفنية في عصر ما، هي غيرها -وإن كانت امتداداً تطوريًّا لها- في عصر آخر، إلا أن الكلم يصبح كيفاً بالضرورة حين يزيد ويتطور.

إنه لا أحد الآن يقول:

ريم على القاع بين البان والعلم - أحل سفك دمي في الأشهر الحرم
رمي القضاء بعيني جؤذرأسد - يا ساكن القاع أدرك ساكن الأجم.

أبداً لا أحد يقول هذا، حتى عن طريق التجربة، لأن التجربة نفسه له شروط، أهمها أن يكون في حقل الأشياء التي يمكن أن تتكرر، وهذا لا يمكن أن يتكرر، أقصد بالتكرار ولادة الشيء مرة أخرى، وبصورة أعلى.

يصبح الشعر الجاهلي بقيم جمالية كثيرة، بعضها يمارس عليها فعله حتى الآن، وإلى غد، لكن ليس معنى هذا أن القيم لم تتطور، بل هي قد تطورت إلى حدود كيفية هائلة، ولكن الشعر الجاهلي أو العباسي يمارس علينا سحره وتأثيره الصاعقين حتى الآن، وسيبقى لأسباب أخرى، أهمها:

إنه عَبَّر عن لحظات إنسانية رائعة، مثل أن يقف عاشق على طلل بيت حبيته، أو يسير مخاطباً ناقته ببوج من لا يجد من يبوج له. ولأن تلك اللحظات لا تتكرر، أصبح التعبير عنها أبدى الأسر والتأثير كما يقول أحد المفكرين.

وشيء آخر:

هناك أشياء كثيرة تتكرر، وبخاصة تلك اللحظات الوجدانية.. فالذهول والحيرة والدخول في زمهرير اللافعل، هذا شيء يحدث في كل زمان ومكان، ولكن طريقة التعبير عنه، تلك هي التي تختلف، ولم تختلف الطريقة إلا لأن القيمة الجمالية قد اتخذت مساراً آخر.

كلنا يستخفنا الطرب حين نقرأ:
عشية مالي حيلة غير أني - بلقط الحصى والخط في الترب مولع
أخط، وأمحوا الخط ثم أعيده - بكفي، والغربان في الدار وقع
لحظة بالغة التأثير والأسر، وتشكل حتى على نطاق التعبير قفزة
هائلة في محيط اللغة الفنية في عصرها، غير أن السيّاب حين أراد
التعبير عن تلك اللحظة، قال:

ثلاثون انقضت
وكبرت
كم حب وكم وجدى!
توهج في عروقي
غير اني كلما صفت يد الرعد
مددت الطرف، أرقب
ربما إلتلق الشناشيل
فالغيت ابنة الجلبي مقبلة إلى وعدى
هراء كل أحلامي، أباطيل
وزرع دونما ثمر، ولا ورد.

ويأتي هنا السؤال الثاني: ما هي القيم الجمالية في شعرنا القديم؟ .
وما هي القيم الجمالية في شعرنا الحديث؟ وكيف اختلفت؟ وعلى
أي نحو؟ ولماذا؟.

تفرع السؤال الثاني هذا - كما نرى - إلى أسئلة كثيرة، ويمكن أن
يولد كل جواب على واحد منها أسئلة أخرى كذلك.

لنسر إذن على مهل، فالأرض شائكة حقاً، وسيفرض علينا هذا حلقات عديدة، هي حاضرة في ذهني الآن بشكل غائم، شيء يأتي ولا يأتي، لنبدأ إذن قائلين قبل البدء:

بسم الله الرحمن الرحيم

توكلنا على الله

ما دمنا نتكلم عن القيم الجمالية، القيم الانفعالية، أو الوجданية أو الفنية.. الخ، فنحن نتكلم حتماً في إطار ما يسمونه (الثقافة).. ما هي الثقافة إذن؟.

هذا ما أعتقد أنه سيكون موضوع الحلقة القادمة.

(١٩)

(مفهوم الثقافة).

طرح المفكر الإسلامي مالك بن نبي في كتابه (مشكلة الثقافة) السؤال التالي: كيف يتكون تعریف معین في عقولنا؟.

ويجب إجابة مطولة، خلاصتها:

إن هناك فرقاً بين الحضور وبين الوجود.. الأشياء حاضرة، ولكنها لا تتحقق وجودها إلا بعد تسميتها (لا أدرى إن كانت ترجمة المترجم لهذا الكلام صحيحة أو لا، فإن الأصوب كما هو واضح هو العكس، فالأشياء موجودة، علمنا بها أم لم نعلم، ولكن حضورها في أذهاننا إنما يبدأ بالتسمية)، ويستمر في القول:

(فهناك إذن عملية تعریف تبدأ عندما يطلق الاسم على الشيء، وتنمو كلما أخذ الشيء معنى مركباً، أي أنه بعد أن يصبح اسمًا، يصبح فكرة، ثم مفهوماً) ص ٢٥.

وبعد أن يقرر (ص ٢٨) أن فكرة (الثقافة) جاءتنا من أوروبا، وأنها قد صيغت ودخلت اللغة العربية في أوائل هذا القرن، بعد هذا يقول: (.. فتعريف الثقافة بصورة أو بأخرى مكتمل ضمناً في فكر عالم الاجتماع الأمريكي، أو في فكر الكاتب الماركسي، والسؤال الذي يرد أمام كلِّيهما في صورة (ما هي الثقافة؟)؟ يأخذ لديه نفس الاتجاه، ونفس المعنى، فهي تتصل لديهما بفهم واقع اجتماعي معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، أو موجود في حيز القوة في نطاق فكري معين.

أما إذا وضع هذا السؤال في العالم العربي والإسلامي فإنه يأخذ معنى آخر مختلفاً تماماً للاختلاف: إذ هو يتصل بخلق واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد) مالك بن نبي / مشكلة الثقافة، ص ٥٠.

بعد هذا كله، يُعرّف الثقافة -ص ١٠٢-) بما يلي:

(الثقافة: مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه، وشخصيته).

أريد من ذكر هذه الأقوال لهذا المفكر الإسلامي تحديد ما يلي:

١. موافقته على أن الثقافة كمفهوم مركب قد جاءنا من الغرب، وعلى أن الثقافة مفهوم متتطور، وتطوره هذا ينعكس على تعريفه، إذ هو الآخر يصبح متطولاً بصورة دائمة.. يقول المعجم الفلسفي:

(ج- ويطلق (التعريف) الآن منهجياً على جملة الخصائص التي يتواضع عليها العلماء لتحديد حقائق كل علم، وهو بهذا في تطور مستمر، ويزداد وضوحاً، ويعيناً بتقدم العلم، فالتعريفات الهندسية أشد وضوحاً، وأعظم يقيناً من التعريفات الطبيعية).

٢. لا نجد في تعريفه للثقافة أي ذكر للقيم المادية، والعلاقة المتبادلة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء الذي أكد عليه بشكل حاسم (ص ٧٦) فقال:

(أشياء الوسط الاجتماعي، وأفكاره التي تحوط الفرد يتمثلها الفرد بواسطة نوع من التحليل يدمجها في كيانه الروحي (...) والفرد منذ ولادته غارق في عالم من الأفكار (الأشياء) التي يعتبر معها في حوار دائم).

لا يشير تعريفه للثقافة أدنى إشارة إلى هذا الجانب المهم، ولذلك لا يبقى تعريفاً ناقصاً وحسب، بل تعريف ساكن، لأنّه مجرّد من الحوار أو العلاقة بين الأفكار والأشياء.

٣. وهذا هو المهم:

يفرق بين مواجهة الفكر الأوروبي شرقاً كان أو غرباً لسؤال: ما هي الثقافة؟ وبين مواجهة الفكر العربي والإسلامي للسؤال نفسه، يفرق بينهما، لأن الفكر الأوروبي يعالج واقعاً موجوداً، أما الفكر العربي والإسلامي فهو (يتصل بواقع اجتماعي معين لم يوجد معه).

يناقض هذا الكلام تماماً ما ذكره (ص ٢٧) كما انه ينافق الواقع ويناقض بصورة صارخة تعريفه هو للثقافة، لانه اعتبرها وسطاً اجتماعياً يرسم للفرد شخصيته، فكيف إذن نصف الفرد العربي والإسلامي، إذا كانت إجابتنا على سؤال: ما هي الثقافة؟، يتصل بعالم لم يوجد معه؟.

يعرّف أحدهم الثقافة بالتالي:

(الثقافة هي كل القيم الروحية والمادية - ووسائل نقلها وخلقها واستخدامها - التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ، وهي ظاهرة تاريخية تتميز باستقلالها النسبي).

يشترك هذا التعريف، والتعريف السابق للمفكر مالك في شيء واحد هو الذي استهدفه من كل الكلام السابق.. هذا شيء هو: أن الثقافة ترتبط بالسلوك، بالتكوين النفسي والبناء الذوقي للفرد، وأن هذا البناء هو وليد العلاقة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء.

*

(القيم الجمالية).

أعود مرة أخرى إلى هذا العنوان.

القيم الجمالية إذن جزء من المركب الثقافي الكامل لأي مجتمع، وهي تتأثر بالقيم الأخرى، وعلى رأسها القيم الدينية، والقيم الأخلاقية، وقيم السلوك الاجتماعي بوجه عام.

ويولد هنا السؤال التالي:

ما هو سلم القيم في العصر الجاهلي؟ وما هو موقع القيم الجمالية من هذا السلم؟.

يقول أحمد أمين ملخصاً رأي أحد المستشرقين:

(إن الإسلام رسم للحياة مثلاً أعلى، غير المثل الأعلى للحياة في الجاهلية، وهذا المثلان لا يتشابهان، وكثيراً ما يتناقضان، فالشجاعة الشخصية والشهامة التي لا حدّ لها، والكرم إلى حد الإسراف، والإخلاص التام للقبيلة والقصوة في الانتقام والأخذ بالثار لمن اعترض عليه أو على قبيلته أو قريب له بقول أو فعل، هذه هي أصول الفضائل عند العرب الوثنين في الجاهلية، أما في الإسلام فالخضوع لله والانقياد لأمره، والصبر وإخضاع منافع الشخص ومنافع القبيلة لأوامر الدين، والقناعة وعدم التفاخر والتکاثر وتجنب الكبر والعظمة هي المثل الأعلى للإنسان في الحياة) أحمد أمين / فجر الإسلام، ص ٧٦ و ٧٧.

ويستمر أحمد أمين بعد ذلك في رسم صورة الفرق بين المثل الأعلى في الجاهلية وبين المثل الأعلى في الإسلام بالاستشهاد بآيات كريمة وبآيات من معلقة طرفة، غير أن ما ذكره هذا المستشرق يكفينا في تصور السلم القيمي في العصر الجاهلي.

بقي أن نتساءل عن موقع القيم الجمالية من هذا السلم وحسب، وأول ما نسأل عنه هو: ما معنى الجمال عند الشاعر الجاهلي؟.

كان الجاهلي لظروفه كلها ينظر إلى الأشياء معزولة عن بعضها البعض، وكان هو نفسه في عزلة عنها، لذلك كانت نظرته إليها نظرية تجزئية غائمة، بل عدائية، فالليل الذي يقاسيه (بطيء الكواكب) وما الأصبح منه بأمثل) وهو حتى عندما يصف حبيبه، يصفها منفصلة عنه، لذلك لم يكن ممكناً أن يطالب بالوحدة الشعورية في القصيدة.

يُعرف أحدهم الإحساس بالجمال فيقول:

(إن الإحساس بالتناسق الممتع هو الإحساس بالجمال، الإحساس المضاد هو الإحساس بالقبح).

ويقول آخر عن الجمال:

(الجمال هو: وحدة العلاقات الشكلية بين الأشياء التي تدركها حواسنا).

لو أخذنا هذين التعريفين أو الإيضاحين لمعنى الجمال، ومعنى الإحساس به، ثم طبقناهما على نظرة الجاهلي إلى المرأة، فماذا عسانا نرى؟.. نرى ما ستقف عليه الحلقة القادمة.

*

ملاحظة:

أتكلم هنا، ومستقبلاً، عن السياق العام في الشعر الجاهلي، مع التأكيد على أن هناك صوراً ومواافق تحتاج إلى مقاييس خاصة..

بل إن هناك وجهات نظر تفسيرية لهذا السياق تبقى محل تقدير كبير وإن لم نأخذ بها، مثل وجهة نظر الدكتور علي البطل في كتابه *القيم (الصورة في الشعر العربي)* التي من المحتمل عرضها في الحلقة أو الحلقات القادمة.

(٢٠)

(القيم الجمالية أيضاً).

(فأما الحسن والقبح، فلا بد له من البحث اللطيف عنهم، حتى لا يجور، فيرى القبح حسناً، والحسن قبيحاً، فيأتي القبح على أنه حسن، ويرفض الحسن على أنه قبح).

ومناشئ الحسن والقبح كثيرة: منها طبيعية، ومنها بالعادة، ومنها بالشرع، ومنها بالعقل، ومنها بالشهوة.. فإذا اعتبر هذه المناشئ صدق الصادق منها، وكذب الكاذب، وكان استحسانه على قدر ذلك).

ولكننا نلمس في كلام أبو حيان التوحيدى هذا -على الرغم من حسه الفلسفى - ضد المعتزلة بصورة علنية وصاخبة، تأثير المدرسة الاعترالية، لأنها أول مدرسة في الفكر العربي الإسلامي طرحت مسألة الحسن والقبح طرحاً نظرياً واسعاً.

والذى يهمنى - هنا - من كلام التوحيدى هو: تعداده لمناشئ الحسن والقبح، واعتباره (العادة) أحد تلك المناشئ، مهما نقصت، تحيلان إلى ما يلى:

١- إن القيمة الجمالية ليست ناتجاً انفعالياً، بل هي ناتج موضوعي، أي أنه لابد من أن يكون هناك في الواقع (ما) أو (من) ينطوي على الجمال، ثم يأتي إدراكه من المدرك، كمرحلة ثانية، لإخراجه من حالة (*الحياء الجمالي*) إلى حالة (*الفعل الجمالي*) ولا تتبلور بدون هذه العلاقة المتبادلة بين الطرفين قيمة جمالية ما.

٢- إن هناك قيماً جمالية بحكم العادة وحدها. أي أنه ليس هناك موضوع مدرك، وذات مدركة، بل هناك مقلد، ومقلد.. والمعنى الآخر لهذا أن الإحساس الجمالي الناتج من الطرفين قد يكون إحساساً زائفاً، إحساساً وهمياً وحسب.

٣- القيم الراكرة:

أمامي الآن كتيب من الكتب عن الشعر الجاهلي، وقد قرأت هذا الكتيب كله، قرأته وفي يدي سؤال واحد، أريد من هذه الكتب الإجابة عليه، ولكنها جميعها لم تجب عليه، لأنها كانت مشغولة بقيم راكدة كانت في الشعر الجاهلي، وكانت تلهي نفسها وتكثر من صفحاتها بما قاله مرجليوث، وما كرره من بعده طه حسين، وما صنعه خلف الأحمر وقيمه أبو عمرو بن العلاء، إلى غير ذلك من الكلام المعاد.

السؤال الذي كان في يدي هو: ما هي بالتحديد القيم الجمالية كما صورها الشعر الجاهلي؟ هل تغيرت هذه القيم في السياق الشعري؟ أي هل تطورت أم بقيت في حالة راكدة؟ كيف نشأت هذه القيم على هذه الشاكلة دون تلك؟ ما هو فعل الهيمنة أو الحتمية البيئية في هذه القيم؟ وكيف استجاب الإحساس الشعري لهذه الحتمية؟ من هو الجميل في هذا الشعر؟ وجماله أين يكمن؟.

لا أنكر أن بعض الكتب قد حاول الإجابة على جزء أو آخر من ذلك السؤال الكبير، ولكنها إجابات احتمالية، تشير الشك أكثر من زرعها اليقين.

أستثنى من هذا التعميم القريب من الظلم كتاباً قليلاً منها كتابان قيمان في هذا المجال هما: الأسس الجمالية في النقد العربي للدكتور عز الدين اسماعيل، والصورة في الشعر العربي للدكتور علي البطل. وسأعرض بعض الآراء التي وردت فيهما.

يعتقد الدكتور اسماعيل ان:

(العربي القديم لم يفكر في الجمال، وإن كان قد انفعل بصورةه، ولكنه لم ينفعل بكل صوره، بل انفعلاً بصورة الحسية) ص ١٢٤.

ويعتقد أن:

(الموطن الذي تتضح فيه هذه الانفعالات في الشعر الجاهلي هو شعر الغزل، فهو الميدان الذي يتعرض فيه الشاعر لتصوير انفعاله بالجمال) ص ١٣١.

أما البطل فيقول، وأنا سأنقل كلامه على طوله، لأنه أحد الأسس التي كتبت هذه الحلقة من أجلها، يقول:

(ولقد جمع العرب الصور المختلفة للأومة، أو الخصوبة، كالمهرة والغزالة من الحيوان، والنخلة والسمرة من النبات، والمرأة من الإنسان، فجعلوها رموزاً مقدسة للشمس-الأم، ولهذا ظهرت هذه الرموز متباورة عند تصوير الشعراً للمرأة فيما وصل إلينا من شعر مرحلة ما قبل الإسلام، ولا نقصد بهذا أن شعر هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ العرب يحمل لنا في صوره طقوس الدين البدائي القديم، فقد كانت كثرة هذه الطقوس قد درست، ولم يبق منها إلا آثار باهتة حتى في الممارسات الدينية، ولكننا نرى أن الصور المترسبة في الشعر من الدين القديم هي من آثار احتداء الشعراً لنماذج فنية سابقة -لم تصلنا- كانت وثيقة الصلة بهذا الدين، أو بمعنى آخر لقد تحولت الصور الدينية إلى قوالب وتقالييد فنية، قد تختلف أحياناً النماذج من حيث ظهور الصورة المقدسة للأم -بشكل غير واع عند حديثهم عن المرأة- إذ جمعوا لها من صفات الخصوبة والأومهة المعرودة، التي ارتبطت بالرببة الشمس في الدين القديم).

لقد كانت صورة المرأة الممثلة للجسم، التي تميل إلى البدانة، من الصور المهمة في نظر الإنسان القديم (...) لتحقق الشروط المثالية التي تؤهلها لوظيفة الأمة، والخصوصية الجنسية، ولقد ظلت هذه النظرة عالقة بتقييم الرجل للمرأة زمناً طويلاً، وليس القصبة في أساسها قضية ذوق جمالي سائد في عصر من العصور (...) وإنما هي قضية مترتبة عن معتقد ديني موغل في بدايتها، فمن كمال صورة المثال المعبد أن يكون متضمناً بالصفات التي تؤهله لأداء وظيفته التي عبد من أجلها، وليس هذا الأمر الذي ساد عند العرب وحدهم في هذه المرحلة الحضارية وليس الصورة (...) في شعر علقة بن عبدة، صورة قد اخترع عنها مخيلة علقة، وتابعته عليها الأعشى (...) ولكنها تراث سبقهم جميعاً، فهي صورة دينية تسربت إلى الشعر القديم، وتحولت إلى قالب فني، ظل الشعراء يجدون عناصرها ويحاولون تطوير حدودها حتى أفسدوها في نهاية الأمر) ص ٥٧/٥٨.

يدهب البطل بعد هذا إلى تفصيل ممتع لرؤيته هذه من الشعر الجاهلي:

(لما تقدم كله نخرج بما يلي:

أ. أن القيم الجمالية في الشعر الجاهلي تتحلّق حول المرأة.
ب. أن هذه القيم قيم حسية، وإنها منفصلة عن بعضها، أي تفقد عنصر الانسجام، والتكمال، أو التناenco.

ت. أن المرأة المصورة ليست حقيقة، بل هي امرأة ذهنية، تجريدية، وليس معنى هذا أن الشاعر الجاهلي لم يكن يحب، أو أنه لم يخض تجارب عاطفية أو جنسية، بل هو قد عانى وعاش بأحرّ ما يمكن أن تخاض أو تعيش تلك التجارب.. و لكن معناه أن وصفه

لتلك التجربة أو هذه لم يكن وصفاً نابعاً من التجربة نفسها -في الأعم الأغلب- بل هو وصف متواتر، وصف جرت (العادة) أن يقال على حد تعبير أبي حيأن.

ث. إن هذه القيم جاءت من منابع دينية قديمة.

أقول هذا وفي ذهني يصطحب الكثير من الشعر الجاهلي الذي أكدت على آثره وتأثيره الصاعق في حلقة سابقة، يصطحب قوله (فجئت وقد نضت لنوم ثيابها) وتصطحب تلك الصورة التي هجم فيها الشاعر على لمح السيف لتقبيلها، وصورة، ورابعة، وعاشرة.. غير أن هذا كله شيء، والسياق العام للقيم الجمالية شيء آخر.

ما هو البرهان على هذا؟

البرهان هو ما ستحاول الحلقات القادمة إيضاحه بإسهاب إن شاء الله.

. (انتهى)

٥ الخطأ.

(م ١٩٩٠)

(١)

أعرف أن ما أقوله هنا حول الخطأ سيكون مثيراً للجدل، لذلك سأحاول أن أكون في متنهى الوضوح اللغوي، وسأنتقي المفردات انتقاءً شديداً، طارداً كل ما عليها من ضباب محتمل.

نعرف جميعاً أن ما يقابل الخطأ هو الصواب، ومعرفتنا هذه مستمدة من القاموس ومن المجتمع ومن التاريخ، ولكن هل هذا كافٍ لمعرفة الصواب والخطأ على حقيقتهما؟
كلا. إن هذا ليس كافياً.

إن الذي يعرف الخطأ ويصر عليه قليل من بين البشر، وتراه غالباً في حالة انهزام، الأمر الذي يوضح أن هذا النوع، أي الذي يعرف الخطأ ويصر عليه، لا يشكل خطراً اجتماعياً في معظم الأحيان.

إن الذي يشكل خطراً اجتماعياً داهماً هو النوع الآخر، أي النوع الذي لا يعرف الخطأ، وهو يصر عليه لا باعتباره خطأ، بل باعتباره صواباً.

يجب توضيح نقطة أخرى:

هناك خطأ يدخل في نطاق البديهيات، مثل أن تلقي بنفسك إلى التهلكة، أو تعتمدي على الآخرين بغير حق، كما أن هناك صواباً يدخل هو الآخر في حكم البديهيات مثل البر بالوالدين أو الصدق أو الإحسان إلى الآخرين. هذا النوع من الخطأ والصواب لا يتكلم فيه أحد، إذ لا جدال فيه فهو واضح بين الكلام والجدل.

والاختلاف في ذلك النوع من الخطأ ومن الصواب الواقع في منطقة الظل، الواقع في مهب التغيير بتغير الظروف الاجتماعية، أي الذي ليس من البديهيات أو القيم الثابتة لدى البشر.. هذا النوع

بالذات، أي الذي يقع في منطقة الظل، في المنطقة الوسطى، هو الذي أتكلم عنه.

أنت تقول: إن هذا خطأ.

غيرك يقول: إن هذا صواب.

ترى ما هي المقاييس التي تحكم الجدل بينكما، وتعيد المنحرف إلى جادة الصواب؟ وإلى من يعود المختصمان حين يحدث ذلك؟.

هذه هي الأسئلة التي لا أدرى هل أقف عندها أو أتجاوزها في الحلقات المقبلة؟.

(٢)

مشت الحلقة السابقة على أرض شائكة، ومع ذلك فهي قد مشت بخيلاء، بل صرعت خديها إلى حد نسيت معه التفاصيل، ونسيت، وهو الأهم، تحديد الشيء الذي نريد الخوض فيه وهو الخطأ.

ثُرى، ماهو تعريف الخطأ؟

الخطأ: مخالفة قاعدة أو نظام كان الواجب احترامه، ومنه مخالفة القواعد النحوية والرياضية أو الأخلاقية والجمالية.. ويتضمن اللفظ في ذهن من يستعمله ثبوت قيمة للمعيار الذي خولف.

يجعلنا هذا التعريف الواسع للخطأ أمام أشياء كثيرة:

١- التدرج

إن القواعد والأنظمة وبخاصة في ميدان اللغة أو الأخلاق والجمال لا تولد دفعة واحدة، إنها تكتمل عن طريق التدرج، ويقوم هذا التدرج على توفر شروط موضوعية وتاريخية. ومعنى هذا أن هذه المنطقة والتي أسميناها في الحلقة السابقة (منطقة الظل) هي من أصعب المناطق تميزاً بين الخطأ والصواب.

هناك ما يسمونه (التعلم عن طريق الخطأ) وأعتقد أن هذا ليس أقدم منهج أو أسلوب بشرى يؤدي إلى معرفة الصواب والخطأ وحسب، بل هو إلى جانب ذلك أطولها عمراً لأنه بدأ منذ بدء العمل الإنساني على الأرض، وهو باق حتى الآن، وما (التجريب) بكل ما يعنيه فلسفياً وفنياً وعلمياً إلا مرحلة علية وصلناها عن طريق التدرج، وعن طريق أسلوب أو منهج (التعلم عن طريق الخطأ).

٢- الصفة الاجتماعية.

ليست القواعد والأنظمة من صنع فرد واحد، إنها نتيجة تطور اجتماعي شامل. قد يصوغ فرد ما قاعدة أو نظاماً ما، ولكن أجزاء تلك القاعدة أو النظام ولدت ونمّت من أفكار كثيرة وتجارب كثيرة، ضاربة في أعماق التاريخ.

من هنا إذن تأتي الصفة الاجتماعية للصواب والخطأ، الأمر الذي يؤكد أنه ليس لفرد ما أو معيار إغفال هذه الصفة لأنها داخلة في جوهر المسألة.

(٣)

ما الذي قالته الحلقتان السابقتان؟. قالتا ما يلي:

١- هناك صواب لا ريب فيه، وخطأ لا ريب فيه، ويستند هذا إلى القيم الثابتة.. وهي تلك المتعلقة بالحق والخير والجمال.

٢- هناك منطقة سميّناها (منطقة الظل) وهي تلك المرتبطة بالظروف الموضوعية والتاريخية لتطور أي مجتمع، ومن طبيعتها أن يكون الصواب والخطأ فيها غير واضحين.. بل هما يتبادلان الموضع أحياناً.

وإذن، كيف نصل إلى معرفة الصواب والخطأ؟ وما هي المقاييس التي ترشدنا إلى ذلك؟.

هذا كله أفضحت فيه الحلقتان السابقتان.. وإنْ كانت مهمتهما إيصالنا إلى السؤال الصريح: ما هي مقاييس الصواب والخطأ؟ هذا السؤال الذي نتكلم حوله الآن.

لا يستطيع أحد صوغ مقاييس ثابتة لما هو في (منطقة الظل) ذلك لأنها اجتماعية، وظروفها متغيرة، وبالتالي يدخل المكان والزمان الاجتماعيان في صوغ تلك المقاييس، ولذلك فالتغير هو سمة جوهرية من سماتها. ليس معنى هذا أنه لا طريق إلى معرفة الصواب والخطأ، بل هناك طريق واحد واضح لا طريق غيره على الإطلاق.. وهو طريق (الحوار).

نعم الحوار..

ما دمتَ أنتَ لا تملك حقيقة مطلقة،

وما دمتُ أنا لا أملك حقيقة مطلقة،

وما دام الثالث لا يملك حقيقةً مطلقة..

وهذه الحقيقة المطلقة لابد أن تكون متعلقة بشيء إما أن يكون في واقعه صواباً أو خطأً.. إذن لابد للوصول إلى حقيقته من الحوار.

نحن جميعاً نعرف معنى الحوار، ولكن الحوار له شروط قد يجهلها بعضنا. أهم هذه الشروط هو أن يكون الطرفان المتحاوران مستعدين للتخلصي عن الرأي الشخصي للوصول إلى الحقيقة النسبية.

.العادة.

(م ١٩٩٣)

(١)

(مفنية الحي لا تطرب).

هذا المثل يعرفه الحاضر والبادي، ولكن قليلاً من الناس الذين وقفوا مليأً يتساءلون: لماذا؟.. لماذا مفنية الحي لا تطرب؟.

الإجابة سهلة جداً: إن التكرار لأي شيء، وفي أي شيء، يفقده جدته وبكارته، وكلما ازداد التكرار تحول إلى عادة، أو حول الشيء المتكرر إلى متعدد عليه، وبهذا يتحول إلى اللاشعور بدلاً من الشعور المباشر الذي يبتهر بالأشياء وينبهر بها حين يراها لأول مرة.

الشيء الإيجابي في العادة أنها (استعداد مكتسب دائم لإنجاز نفس الأفعال أو تحمل نفس الآثار) وبهذا يخف التوتر أو ينعدم في الفعل ورد الفعل، ولكن الشيء السلبي فيها أنها راسخة ودائمة.. لا تتغير بسهولة.

وندرك خطورة الناحية السلبية هذه حين نعرف أن العادة ليست مقتصرة على الأشياء الحركية وحسب، بل هي تمتد إلى الأشياء الفكرية والنفسية.

إن طريقة التفكير ونمط مواجهة المثيرات النفسية تتحكم فيهما العادة. ومعنى ذلك أن استجابتنا للتطور الذهني وفق المستجدات ووفق حركة الحياة المتسارعة في غاية الصعوبة.

هناك طوفان من المعارف يزداد يوماً بعد يوم تدفقاً وعمقاً، ونحن مطالبون بالسير معه، ولكن العادة هي التي تجعل العوائق بيننا وبينه. وهذه مشكلة كل أمة تكون على حالة: (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقتدون).

(٤)

(العادات مرتبطة ببعضها في كُلّ وظيفي فعال، وإن أصبحت حال انزعالها عن بعضها مثاراً للموافق المتناقضة، والتوتر النفسي).).

هذا ما يقوله العلماء والنقاد الاجتماعيون فهل هو صحيح؟.

إن من يلقي بنظره على واقعنا الاجتماعي يعرف فوراً صحة هذا القول، فلقد كانت العادات كُلّاً وظيفياً منسجماً يخضع له الجميع بدون تفكير فيه أو في آثاره.

يُخضع الصغير للكبير، لا خصوصاً أخلاقياً وحسب، بل خصوصاً مطلقاً في الرغبات والتوجهات وفي الآراء.. أما الآن فقد اختل هذا التقليد أو العادة.

من يأتوك من القرية فلا بد أن تقدم له خروفاً مشوياً يتقارط شحمه، وتدعوه كل من هب ودب إكراماً له.. أما الآن فقد تخلفت هذه العادة، أو كادت.

إذن تخلخلت درجات سلم القيم المرتبطة بالعادات، فتقديم بعضها على بعض، واحتفى بعضها أصلاً لتحل محله درجة أخرى، وهكذا..

نحن إذن أمام مجتمع انحلّ فيه الكل الوظيفي للعادات، ولذلك نعاني الآن من النتيجة الحتمية، وهي الموافق المتناقضة حتى بين أفراد البيت الواحد، والنتيجة الأخرى والأكثر قسوة، وهي التوتر النفسي.

٧.السياق الوجداني.

(م ١٩٩٣)

(١)

ما هو الثابت والمتحول في سياقنا الأدبي؟.

ما من سؤال يبقى صامداً أمام الأوجبة عليه، إلا وهو ضمن حاليين: إما أن تكون الأوجبة غير ناضجة، أو يكون هو سؤالاً ولوداً وقد اجتمعت في هذا السؤال، أو من حوله، الحالتان كلتاها.

كانت تتحقق الأوجبة التي أفرغت عليه، في الزمن الأدبي وحده.. لم تلتفت إجابة واحدة منها إلى (الزمن الوجданى). إن الزمن الوجدانى غير الزمن الأدبي، ولذا بقيت تلك الإجابات بعيدة عن الجذر، لقد عدلت الأغصان وحسب.

أما أنه سؤال (ولود) فهذا لا يحتاج إلى أي أسلوب من أساليب التأكيد البلاغية، فالحياة كلها متطرفة.. وإذا كانت العين الوجданية هي العين الزرقاء الوحيدة من بين كل العيون الناظرة إلى الحياة، فلا بد أن يكون السؤال ولوداً.

وإذن، سوف يطرح السؤال كثيراً وسوف نسعى إلى الإجابة عليه متنّاً، ومن غيرنا، من بطون الكتب أو من الأقلام النابضة في الساحة.

لا ننطلق من تلك المقولات الشامخة التي تريد أن (تغير العالم) أو تريد (أن تخلق لغة أخرى).. لا، أبداً.. نريد فقط أن نعيد إلى الأشياء أسماءها الوجданية ونريد أن نعيّر الزمن الوجданى في أنفسنا، وفي الآخرين.

(ورقة بيضاء.. قلم بسيط

وأنت بكاملك هنا

بأدوات الإنتاج المتواضعة هذه

مستعمل الكثير..)

هذا ما قاله أحد الشعراء المعاصرین.

(٢)

طرحنا الإشارة إلى مقوله (السياق الوجданى) سابقًا، زاعمين أن الفرق كبير بين السياق الأدبي وبين السياق الوجدانى. ولعلها من النقاط التي تستدعي الوقوف عليها طويلاً.

يقول الكاتب الروسي بسكين:.. علم الجمال هو علم عن العلاقات الجمالية، أما العلاقات الجمالية ذاتها فتشكل عملية موضوعية مستقلة عن العلم.

يمكن تلمس الفرق من هنا:

كان السياق الأدبي يعني أحکامه على ما يعرفه من (القيم الجمالية) أو ما يظن أنه منها.. وحيث أن القيم الجمالية نفسها في تطور دائم نظراً لارتباطها بسائر السياقات في اللغة أولاً، وفي الحياة ثانياً.. كانت معرفتها في الأخرى متطرورة.. وما الأحكام الأدبية والنقدية إلا الصياغة النظرية لتلك المعرفة الناقصة أبداً..

لا يعني السياق الوجданى على ما تمت معرفته من القيم الجمالية كحقل معرفي وذوقى وحسب، بل هو يتعدى ذلك إلى الحدس بمعنى الفلسفى، أو الكشف بمعناه الصوفى، وذلك ما يجعل التباعد بين السياقين سجالاً.

إن الذي قال عن أبي تمام: (كأن الله قد أغراه بوضع الألفاظ في غير مواضعها) كان منطلقاً من السياق الأدبي. أما أبو تمام نفسه فكان ينطلق من السياق الوجدانى. وهذا ما هو قائم في كل زمان ومكان.

لقد بدأ النص في بناء أهرامه من خارج النص، من (شوون متصلة بالعرف، أو المعارف التي يتضمنها الشعر..) ثم أخذ يستبطن النص بقدر ما تسمح السياقات اللغوية والفكرية في حال التقائهما بالسياق الأدبي. ولا يزال النقد يعني، ولكنه سيقى دائماً متخلفاً عن السياق

الوَجْدَانِيُّ الَّذِي يُفَرِّزُ القيمة الجمالية، يولدُها، ثُمَّ يَأْتِي النَّقْدُ يَمْنَهُ جَهَا
بَعْدَ ذَلِكَ.

لَا يُسْبِقُ السِّياقَ الْوَجْدَانِيَّ هَذَا النَّقْدَ وَحْسَبَ، وَلَا يُسْبِقُ الْقَارِئَ
الَّذِي عَلَيْهِ مَلَاحِقَتِهِ وَحْسَبَ، بَلْ يُسْبِقُ كَثِيرًا مِّنَ الَّذِي يُحْسِبُونَ فِي
عَدَادِ الْمُبَدِّعِينَ.

نعم. كَانَ هُنَاكَ مُبَدِّعُونَ فِي مَجْرِيِ السِّياقِ الْوَجْدَانِيِّ، بَلْ إِنْ
بعضُهُمْ قَدْ شَارَكَ فِي تَسْرِيعِ جَرْبَانَهُ، وَلَكِنَّهُ وَقَفَ، فَتَخَلَّفَ عَنْهُ.

تَنْهَمَ مَقْوِلَاتٍ كَثِيرَةً أَمَامَ أَعْيُنَنَا تَحْتَ هَذَا الضَّوءِ؛ تَنْهَمَ مَقْوِلَةً
تَقْسِيمَ (الْأَجْيَالِ) إِلَى (عَوْقُودِ) مَثَلَّمَا انْهَمَ قَبْلَهَا تَقْسِيمُ السِّياقِ الأَدْبَرِيِّ
حَسْبَ الْأَزْمَنَةِ السِّيَاسِيَّةِ. فَلَا مَعْنَى لِلْقُولِ (جَيلِ السَّبعِينِيَّاتِ) أَوْ (جَيلِ
الثَّمَانِينِيَّاتِ).. إِنَّ الْمَقِيَّاَسَ هُنَا مِنْ خَارِجِ النَّصِّ، يَجِبُ أَنْ يَكُونَ
مَقِيَّاَسَ الاختِلافِ بَيْنِ جَيلٍ وَآخَرٍ هُوَ: السِّياقُ الْوَجْدَانِيُّ.

لَقَدْ ثَارَ الْجَدْلُ، وَلَا يَزَالُ، مِنْ كَتَبِ شِعْرِ التَّفْعِيلَةِ أَوْ لَاً: أَهُوَ السِّيَابُ
أَمْ نَازِكُ؟.

ذَلِكَ جَدْلٌ بَلَا مَحْتَوِيٍ. لَقَدْ كَتَبَ شِعَارَاءُ كَثِيرُونَ شِعْرَ التَّفْعِيلَةِ
قَبْلَهُمَا، وَمِنْهُمْ مُحَمَّدُ حَسَنُ عَوَادُ. وَلَكِنْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ هُؤُلَاءِ الَّذِينَ
كَتَبُوهُ لَمْ يَغِيرُوا شَيْئًا، لَأَنَّهُمْ غَيَّرُوا الشَّكْلَ وَحْسَبَ. السِّيَابُ وَحْدَهُ هُوَ
الَّذِي غَيَّرَ مَجْرِيَ النَّهَرِ، لَأَنَّهُ كَانَ الأَقْدَرُ عَلَى صِياغَةِ صَوْتِ السِّياقِ
الْوَجْدَانِيِّ، تَمَامًا مِثْلَ عَمَّهُ أَبِيهِ تَمَامًا.

وَتَنْهَمَ مَقْوِلَةً أَخْرَى أَكْثَرَ أَهمِيَّةً: هَلَّ الْفَعْلُ الأَدْبَرِيِّ (النَّصِّ) نَشَاطٌ
لَفْظِيٌّ، فَعَالِيَّةٌ لَغُوِيَّةٌ، أَمْ هُوَ فَعَالِيَّةٌ اِجْتِمَاعِيَّةٌ؟.

النَّصِّ فَعْلٌ وَجْدَانِيٌّ، إِنَّا حَقَّقْنَا هَذَا، فَقَدْ حَقَّقَ ذَاتَهُ. قَدْ تَكُونُ
الْفَعَالِيَّةُ الْلَّغُوِيَّةُ جِزْءًا مَحْوِرِيًّا فِيهِ، وَقَدْ تَكُونُ الْفَعَالِيَّةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ جِزْءًا
فَاعِلًا فِيهِ، لَكِنْ أَيَّاً مِنْهُمَا لَيْسَ هُوَ جَوْهَرُ النَّصِّ، أَوْ نَوَّاتُهُ الْبَنِيَّوِيَّةُ.. نَوَاتُهُ

البنوية أن يكون صوتاً للتدفق الوجданى داخل المبدع، الذى يستمد
ينابيعه من كل السياقات الأخرى.

(٣)

تُحسُّ أحياناً، وأنت تقرأ نقداً، أن النص المسكين في واد، والنقد
الذى يتبتخت أمامك في واد آخر.. إنه كوكبة من التداعيات.

يُقال لك تفسير:

إن هذا النقد المختال أمامك ما هو إلا قراءة، قراءة لـ(المغفور
له) النص، لدلاته الفضائية المترامية، ومن حق كل قارئ أن يخرج
يده من النص بيضاء من غير سوء، أي: يخرج بالحالة التي قادته إليها
ثقافته ووعيه العمودي وتذوقه الأفقي.

يردد هذا القول المفعم بالحداثة نفس القول المفعم بالقديم:

عليّ أخذ القوافي من معادنها - وما علىّ إذا لم تفهم البقرُ
فهل هذا صحيح؟!.

لا، أبداً.. إن القارئ اليوم ليس عجلأً استراليًّا، ولا بقرة هندية..
إنه مثقف، أو كاتب نص. فلماذا يفهم النص ولا يفهم نقه !!.

(إنها قراءة).

ليكن..

ولكن من أين جاءت هذه القراءة؟ ألم يكن ابتداؤها من النص؟
ألم تكن نتيجة لتأثيره، وانفعاليها به؟ إذن لماذا لا نرى فيها ظله، أو
حتى طيف خياله كما يعبر إخواننا العشاق.

سرُبٌ لفظيٌّ وراء سرُب.. إلى أين؟ إن (الشطحات) نفسها تحتاج إلى وجد، إنها النار حين تثمر، أو اللهب حين يتحول إلى كلمات، وليس المسألة إنشاء، أو تهويمات يدق بعضها عنان بعض.

ونقول مرة أخرى: لماذا؟!.

لأن النظريات التي ينطلق منها النقد ويحملها مصابيح بين يديه، نبعت من (سياق وجداً) آخر غير سياق النص. ذلك السياق زاخر وعميق، وقد أفرز من تلقاء نفسه منظومة من القواعد الجمالية، أو ولد سياقاً نظرياً وهاجاً. وحيث أن التجربة الإنسانية واحدة في كل زمان ومكان، وصياغة القواعد النقدية ما هي إلا منهج لتلك التجربة الإنسانية، منهج (جمالي)، فما هو الخطأ في تعيمه إذن؟!.

يأتي الخطأ من ناحيتين: من تجاهل أو جهل خصوصية اللغة، ومن التجاوز الغافل لخصوصية المكان.

تلمس هذا من الفرق الهائل بين البناء النظري للنقد، وبين موقع التطبيق. إنك تجد بناء نظرياً متماسكاً، وذا ضوء نافذ يقودك إلى فضاءات السياق النصي بمهارة عالية، ولكن حين تصل إلى التطبيق تجد الناقد الهمام قد نسي كل شيء وراح منسراً حافياً شعاب الإنشاء.

خصوصية اللغة وخصوصية المكان هما المفقودان في نقدنا الذي يملأ الشوارع والأسواق، ولذلك فليس أمام الناقد سوى أن يكون مبدعاً ثانياً.

ليكن

ولتكن لا نراه مبدعاً ثانياً، نراه منشئاً وحسب، ولذلك نفهم النص ولا نفهم إنشاءه.

كان بودي أن أسوق بعض الأمثله من هذا النقد الذي يترك النص من خلفه باكيًا وحيداً، ويدخل في غابة الكلمات المتقاطعة، ولكن مكتبي بعيدة عني الآن. ولعل الحلقات القادمة يكون في إمكانها ضرب الأمثلة.

(٤)

(البدوي ما ينسى سالفته).

هذا هو المثل الواقعي الذي يشدني شدًّا إلى ما بدأته في الحلقة السابقة (النقد الإنساني).

يقول الدكتور منصور الحازمي، والدكتور الحازمي أحد روادنا شعراً ونقداً وتنظيرياً.. يقول في مقابلة أجترتها معه صحيفة الرياض في ١٤١٣/١١/١٥ (.. أصبحت هناك في الواقع موجة جديدة في النقد لم يألفها النقد العربي الحديث، وهذه الموجة (...) هي في الواقع الرائجة في العالم العربي ككل (..) ولكن النقد الذي يصبح إبداعاً ويصبح نوعاً من الوقوف عند الكلمات، عند الإحصائيات (..) ومحاولة استنطاق النص بنوع من الاجتهادات الذاتية وليس العلمية (...). أرى أن هذا النقد قد أصبح بعيداً عن فهم المثقفين بصورة عامة، حتى على الجامعيين في الواقع (...). في بعض الكتب التي اطلعت عليها، وجدت أشكالاً هندسية ودوائر ومعادلات رياضية، هذه المعادلات في رأيي جففت الإبداع وجففت النقد، أصبح هناك جفاف.. تناول النص الابداعي أصبح تناولاً رياضياً...).

ما قاله أستاذنا الحازمي بوضوح هو ما اشت肯ى منه، محمود درويش وسعدي يوسف وأحمد عبد المعطي حجازي وأخرون بشكل لامح..

لنضرب مثلاً:

من أجمل شعرنا الحديث على الإطلاق قصيدة الدكتور علوى
الهاشمى (الخروج من دائرة الاغماء) وقد نشرتها صحفة الرياض
ونشرت نقداً لها لأحد النقاد الكبار، وبعد ذلك بأيام هاجم ناقدها
أحد كتابنا الملئين بالجرأة والذكاء معاً، تقول القصيدة:

(ذاكرتي مثقلة بهموم الأمس

كان الوقت مساء

والمقهى كالعادة مزدحم بذوي الأحداق الحجرية، والعاهات
المزمونة، وأرطال الغرباء، وبعض القرؤين المربيدة
أوجههم من لفح الشمس، والنادل في صخب المقهى
يعدو ويروح كرقاص الساعة.. الخ).
هذا جزء من النص، فماذا يقول الناقد !!

بعد المقدمة عن مفهوم جنس النص، ومفهوم زمن النص،
ومفهوم عنوان النص، وبعد التمهيد، يقول:

(١ - الحركة الأولى:

ذاكرتي مثقلة بهموم الأمس:

تضعننا الكلمة الأولى (ذاكرة) بإزاء الداخل الزمانى (الزمان
الممتد فيه المكان)، إن (الذاكرة) هي جسم ممتد في الماضي، أي
لحظة استرجاع في المكان.

تفتح نسبة الذاكرة إلى المتكلم (ذاكرتي) الحضور الدائم.
المتكلم حاضر أبدي. حضوره ليس نسبياً، بل مطلق، المتكلم هنا هو
(شاهد) وليس (مشاهداً) وهكذا نجد شبه الجملة التفسيرية في ذيل

جملة (ذاكرتي مثقلة) بهموم الأمس، تكرر الشاهد الماضوي، ولو حذفنا الذيل التفسيري لما فقدنا شيئاً (ذاكرتي مثقلة).

٢-الحركة الثانية:

تعين هذه الحركة الزمنية الخارجي، وال دائم (المتكرر)؛

الخارجي: (كان الوقت مساء)

ال دائم: (والمقهى كالعادة).

وفي هذه الحركة يكون (الزمن) موجوداً كموضوع ومتفيماً كذات..).

من جاء قبل الآخر، النقد أم النص؟!.

لست أدرى.

هناك، بل أمامي الآن أمثلة كثيرة من نقدنا نحن، النقد الإنسائي الذي تمتلىء به الساحة الآن، ولكنني أعتقد أن الزاوية انتهت.

(٥)

(.. والثقافة العربية تمتلك تجارب ونصوصاً متميزة، تُغري بالمحاولة (المحاولة النقدية) بل إنها نصوص أربكت الخطاب النقدي، دمرت اطمئنانه، وقضت على تعاليه.

أعلن الارتباك عن نفسه حسب شكلين: رفض النص الحديث ومحاصرته وإقصائه (الكثير من المؤسسات الأكاديمية ترفض هذا النص)، أما الشكل الثاني وهو أكثر مضاء، وأشد تحالياً من الأول، فيتمثل في استدعاء المناهج النظرية الغربية، وقراءة النص في ضوئها. وهذا دور اضطليع به بعض المؤسسات الأكاديمية التي تظن الحداثة استنساخاً لمقولات الآخر، وتطبيقها عنوة وقهراً على الذات. الحال

أن هذا الفعل هو أعتى أنواع الإقصاء والحجب، إقصاء الذات (النص) وحجب ما يجعلها تسهم في بناء التغيير الثقافي..).

كنت أمعن النظر في هذا الكلام التزيف لأحد كتابنا في الساحة العربية، وفجأة حلّت على يدي (رواية).

رواية لا أذكر إلا روايات قليلة خاضت دمي خوضاً مثلها. رواية جاء فيها:

(..كنت قد قررت ألا أو أصل تضييع وقتي في اللقاءات الأسبوعية مع المثقفين.. كانوا يجتمعون ليالي الخميس والجمعة، يدخنون ويناقشون نقاشات مكررة، يجبرون الحاضرين على الانخراط في مواضيع ذات توجهات سياسية.

كان لكل جماعة توجه مختلف، وكان يجب أن تتفق مع الجماعة أو تصمت، لأنك حين تختلف معهم فلن تنال إلا وصمة عارهم. ستكون في نظرهم مت الخلفاً أو مشوشًا أو متناقضاً

حاولت طيلة أربعة أعوام أن أتأقلم معهم، أستمع دون أن أشارك برأيي، وكل جماعة تدعى أنها تحتفي بي.

لم أذكر أنهم تناولوا قضية ذات مساس بظاهرة اجتماعية، أو أنهم تناولوا عملاً أدبياً بمنهج حي.

كنت أحس أنهم يهربون من إحباطاتهم، يفرغونها في ضجيج يستمر حتى ساعات الصباح الأولى، ثم ينصرفون إلى أسرتهم هامدين.

تعبت، تعبت.. من تكرار حواراتهم، من أسلوب التصفيات النقدية، ومن إصدار الأحكام الجاهزة.

كانوا يأخذون عليّ حماسي للمسرح، ويعتبرون أنه طالما

ليس هناك امرأة على الخشبة، فإن كل ذلك مضيعة للوقت. وحين أخرجت عملاً مسرحياً تجريبياً، لم يحضر إلا نفر قليل منهم. كانت ملاحظاتهم لا تتم عن الرؤية الشاملة التي يجب أن يتحلى بها الفنان. لم أكن أرى في معظمهم ذلك الفنان الناصع القادر على التفوق على ذاته.

أسسوا خطأً للحداثة الفنية، وصاروا يدورون في فلكها التقليدي. لم يكونوا يحاورون الحداثة، بل أصبحت بالنسبة لهم مسألة مسلماً بها.

بنيت جدراني وأخذت أغسل نفسي منهم).
هذا بعض ما جاء في الرواية.

بعد وصولي في جرعة واحدة إلى الصفحة ٨٠ سألت نفسي: هل
أنت تطرح أزمة النقد في هذه الزاوية؟! أو أزمة الثقافة؟!.
أنت متفائل كثيراً..

قف وناقش أزمة المثقفين. أدخل مبعنك بين أضلاعهم كما
فعل هذا الروائي الغامض. هذا الصوت الحارق الذي نحن بحاجة
إليه منذ قرن.

لكن الأفضل - هكذا قلت لنفسي - أن ترك هذه الزاوية (خير
شر).

٨. ما هو المجتمع؟

(م ١٩٩٤)

(١)

ما هو المجتمع؟

يُعرِّفُ الشِّيخُ عبدُ اللهِ العَلَائِيُّ الْمَجَمِعَ بِأَنَّهُ: مُؤْلِفٌ عَضُوٌّ إِنْتَاجِيٌّ مَوْضِعٌ فِي مَتْجِهِ التَّكَامُلِ الإِنْسَانِيِّ.

لَيْسَ هَذَا التَّعْرِيفُ بَعِيدًاً عَنِ الصِّياغَةِ الْحَدِيثَةِ لِتَعْرِيفِ الْمَجَمِعِ، وَهُوَ أَنَّهُ: لَيْسَ مَجَمُوعًا لِلْأَفْرَادِ، بَلْ مَجَمُوعًا لِلْعَالَمَاتِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ الْقَائِمَةِ عَلَى طَرِيقَةِ الْإِتَّاجِ كَمَا تَحْرَرَتْ عَيْنِيَا وَتَارِيَخِيًّا.

إِنَّ الْعُضُوِيَّةِ الْإِنْتَاجِيَّةِ هِيَ النَّوَاهُ الَّتِي أَبْلَغَتِ الْبَشَرِيَّةَ مَا هِيَ عَلَيْهِ الْآنَ مِنْ ثَمَارٍ سَوَاءٌ فِي الْجَانِبِ الرُّوْحِيِّ أَوِ الْجَانِبِ الْمَادِيِّ.

لَكِنْ تَعْرِيفُ العَلَائِيِّ لَمْ يَتَرَكْ هَذِهِ النَّوَاهُ صَمَاءً، بَلْ وَضَعَ لَهَا شُرُطًا وَاضْحَىَ هُوَ: أَنْ تَكُونَ فِي اِتَّجَاهِ التَّكَامُلِ الإِنْسَانِيِّ.

هَذَا الشُّرُطُ الْوَاضِعُ هُوَ مَا تَحْتَاجُهُ حَضَارُنَا الْيَوْمَ.

مَا يَحْتَاجُهُ كُلُّ مَجَمِعٍ مِنِ الْمَجَمِعَاتِ الْبَشَرِيَّةِ، أَنْ يَكُونَ مَجَمِعًا مُنْتَجًاً وَأَنْ يَكُونَ نَتَاجَهُ ذَا هَدْفِ إِنْسَانِيِّ.

هَلْ نَحْنُ مَجَمِعٌ مُنْتَجٌ؟ وَهَلْ هَذَا الْإِتَّاجُ فِي اِتَّجَاهِ إِنْسَانٍ؟ .
هَذَا مَا سُوفَ تَخُوضُ هَذِهِ التَّدَاعِيَاتِ فِيهِ.

(٢)

ماذا نعرف عن مجتمعنا؟

مَجَمِعٌ، أَمَّةٌ، شَعَبٌ، اِنْتَمَاءٌ، أَصَالَةٌ، تَحْدِيثٌ .. هَذِهِ كُلُّهَا مَفَاهِيمٌ نَعْرِفُهَا جَيْدًا، وَلَكِنْ هَلْ نَعْرِفُهَا جَمِيعًا بِطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٌ؟ .
لَا، وَعَلَى الإِطْلَاقِ.

لناخذ -مثلاً- مفهوم (المجتمع) وهو أقرب المفهومات إلى أن يكون معروفاً معرفة واسعة، ثم نطلب من المتخصصين في علم الاجتماع لدينا وضع تعريف محدد له. ماذا تراهم سوف يصنعون؟!.
سيفتشون فيما يعرفون من التراث، فإن وجدوا له تعريفاً تحلقوا حوله مصققين، وإن لم يجدوا تناولوا أقرب قاموس غربي ونقلوا منه التعريف.

ماذا يعمل هؤلاء -المتخصصون في علم الاجتماع لدينا-؟ ما هي الدراسات الميدانية وحتى النظرية التي قدموها ملقين الضوء على بعض الجوانب الأقل إضاءة في مجتمعنا؟.

هم جيش صغير، يلبس الأosome، ولكنه عاطل عن العمل.
إنهم (الوجهاء) الجدد، وجهاء المعرفة، المعرفة التي تدور حول نفسها كما تدور العجلة.

لقد أكد الحكماء والفقهاء الماضيون على (العلم والعمل) ومن الخطأ الفادح حصر العمل في أوجه (العبادة) فقط في فهم أقوالهم. العبادة عمل فردي، أما خدمة الناس -مثلاً- فهي عبادة عامة، فهل نعرف هذا الذي هو أبسط عنصر من عناصر الانتماء، من عناصر ما نسميه المجتمع؟!.

(٣)

ما هي واجباتنا تجاه مجتمعنا؟.

أول واجب وأهمها هو: أن نفهمه.

بدون فهم شيء، أنت لا تستطيع قبوله ولا رفضه. لا تستطيع أن تشير إلى مواطن الإيجاب أو السلب فيه، وبالتالي لا تستطيع خدمته حتى لو أردت.

فهم الشيء أول خطوة لاحتضان بذور العطاء فيه، ونفي الأوراق الذابلة عنه.

ولكن كيف نفهمه؟ وما هي المقاييس التي يقوم عليها هذا الفهم؟

المجتمع ظاهرة متحركة كأي ظاهرة مرتبطة بالإنسان، هذه الظاهرة المتحركة يؤثر فيها الزمان والمكان كما أنها هي تؤثر في الزمان والمكان، وهي بالإضافة إلى ذلك ذات شروط كثيرة ومتغيرة كذلك.

كيف نفهم التحولات الاقتصادية والثقافية والنفسية التي مر وتمر بها مجتمعنا، ولا يزال يمر بها سريعاً في صيرورة دائمة؟

ليست عندي إجابة واضحة على هذه التساؤلات. وقد طرحت الحلقة السابقة على كاهل الدارسين الاجتماعيين مسؤولية الإجابة على أكثر الأسئلة المتعلقة بهذه الظاهرة المتحركة أو المجتمع.

غير أن الدارسين الاجتماعيين والذين سمعتهم الحلقة السابقة (الوجهاء الجدد) في شغل شاغل عن تزويدنا بشموع صغيرة لا بمصابيح نقرأ على ضوئها ونفهم، أو نقرب على الأقل من منطقة أو منطق الفهم.

(٤)

ما هو المحتوى الذهني لمجتمعنا؟ أو بصورة عامة: ما هو المحتوى الثقافي لهذا المجتمع حين ننظر إلى الثقافة بمعناها الشامل؟

الثقافة تراكم معرفي ووجوداني وأخلاقي.. إنها تلك التي تجعل السلوك الفردي والاجتماعي ذا طابع عام، أو لوناً واحداً، أو

(خصوصية) ما، فهل يملك مجتمعنا مثل هذه الخصوصية؟ بتعبير أشد وضوحاً:

هل يملك مجتمعنا إحساساً مشتركاً تجاه الأشياء؟ وهو أول مظهر من مظاهر الثقافة المشتركة؟.

لا، أبداً..

إن مجتمعنا ينعم بوحدة سياسية ذات قوة كبيرة.. ولكن لا يملك (إرادة عامة) التي هي التعبير العملي عن الوحدة الثقافية.

طرح أحد أدبائنا ونقادنا، قبل بضع سنين، القول بأن ثقافتنا ليست واحدة، بل هي مختلفة حسب كل منطقة. وكنت من الذين وقفوا أمام هذه الأطروحة وكأنها قيلت بدون جدية. غير أن الآن وأنا أكتب مولياً بصرى نحو المجتمع، أرى أنها تحوي غير قليل من الجدية والأمانة مع النفس.

ليست ثقافة كل مجتمع واحدة. ولكن المسألة نسبية وذات أبعاد، فهناك أبعاد نعرف منها الثقافة الواحدة، أو الثقافة المتعددة فردياً وجماعياً.

(٥)

أدى البعد الجغرافي وانعدام وسائل الاتصال الاجتماعي وال النفسي، واختلاف سبل العيش.. إلى بناء ثقافي غير متجانس في مجتمعنا.

أما الآن وقد انطوت الأبعاد الجغرافية والنفسية معاً، اخطلت سبل العيش، وتشابكت العقد الحياتية، فالذي يقف حائلاً دون التوحد الثقافي شيء آخر مختلف عن تلك الأسباب السابقة.

نحن نقف في مهب حضارة عاتية، حضارة ليس لنا إلا أن نشارك فيها، إن لم يكن بالإنتاج فلا بد أن يكون بالاستهلاك.. فما هي الرؤية المشتركة التي نملكونها وننحن نقف أمام هذه الحضارة العاتية؟!.

المفترض أن المناهج التعليمية هي المسؤولة عن توليد مثل هذه الرؤية، عن بلورة ثقافة مشتركة تجاه هذه الحضارة تملك على الأقل حرية الأخذ، أو القدرة على الاختيار.

ماذا صنعت وتصنع مناهجنا التعليمية؟!.

لقد أبقت المتعلم على حاله، تماماً كما ولدته أمه. إنها ملأـت فضاء رأسه بمحفوظات، لم تعرفه على ذاته، لم تعطـه المعرفة ذات المصاـبـح التي تمـكـنه من رؤـيـة حاضـرـه وـمـسـتـقـبـلـه، وكـيفـ يـسـاـهـمـ في صوغـهاـ على ضـوءـ وـقـوـفـهـ أـمـامـ تـلـكـ الحـضـارـةـ السـاحـقةـ.

وبـقـيـ التـبـاعـدـهـنـاـ عـلـىـ حـالـهـ،ـ إـنـهـ جـغـرـافـيـاـ نـفـسـيـةـ جـدـيـدةـ بـدـلـ الجـغـرـافـيـةـ الطـبـيـعـيـةـ السـابـقـةـ.

٩. ما هو (المفهوم)؟

(م ١٩٩٤)

(١)

ماذا تعني كلمة (مفهوم)؟

يقول القاموس:

(المفهوم هو المعنى الذي تستدعيه الكلمة ما في ذهن الإنسان غير معناها الأصلي، وذلك لتجربة فردية، أو جماعية. كما إذا ذكر اسم شارع ما، فإنه قد يذكر المرء بشيء يكرهه أو يحبه له ارتباط بهذا الشارع).

تراكم المعاني وتعدها لتجربة فردية أو جماعية هو المناخ الذي يتولد فيه (المفهوم) وكلما كان هذا التراكم كبيراً وذا مسار تاريخي طويل، كان المفهوم أكثر تعقيداً.

خذ مثلاً مفهوم (التربية) لم يولد هذا المفهوم بالمعنى التي يحملها الآن دفعه واحدة، بل هو مثل الشجرة التي غرسـتـ منذ بداية التاريخ الإنساني، ولا تزال الأجيال تسقيها وتهذبـ منـ أغصانـهاـ لـتنموـ فيهاـ أغصانـ أخرىـ.

ومن ميزات المفاهيم الأساسية أنها تهاجر من حضارة إنسانية إلى حضارة إنسانية أخرى.

خذ مثلاً مفهوم (الطفولة). لقد هاجر هذا المفهوم مثل غيره من عشرات المفاهيم الحديثة من أوروبا إلى مختلف جهات الأرض، ولكن المفهوم حين يهاجر تجري عليه التحولات.

إن ألوانه تتغير، ويبدل نظامه الغذائي فيكبر أو يضمـرـ حسبـ شروطـهـ الحضاريةـ الجديدةـ، وحسبـ كميةـ الهواءـ والشمسـ التيـ تعطـىـ لهـ.

هل هذا ما أريد قوله؟ لا. ما أريد قوله سيكون حلقة أخرى.

(٢)

لكل مفهوم تطوره وفق شروط الحضارة التي يولد فيها حسب ما أوضحته حلقة الأمس، لهذا لابد من احترام تلك الشروط في استخدامنا اللغوي للمفهوم، وإلا جردناه من مقوماته الذاتية.

لكن ماذا يحدث في ساحة استخدامنا نحن العرب للمفاهيم؟
هل نحترم ميلادها وتطورها وشروطها؟.
لا أعتقد ذلك.

إن من يُلقي نظرة ولو كانت سريعة على كيفية استخدامنا للمفاهيم، يصاب بالذعر. إنه ليس استخداماً بل مجرة.

خذ مثلاً مفهوم (النصر). النصر والهزيمة مفهومان ولداً منذ بدء صراع الإنسان مع الطبيعة ومع نفسه بعد ذلك.. إنهمَا ولداً قبل قabil وهابيل، وعلى مر القرون أخذ معناهما في التراكم. فدخلت عناصر عديدة في معناهما منها الديني ومنها البشري الذي يستند إلى (أخلاق الفروسية) ومنها ما يحمل لون الحضارة التي تفرزه.

عندنا نحن العرب من السهولة بمكان أن يصبح النصر هزيمة، والهزيمة نصراً في وضح النهار.

لا تذهب بيصرك في أعماق التاريخ بعيداً كان أم قريباً، ان ما حدث في اليمن هزيمة لكل الأطراف اليمينية، بل هو هزيمة لكل العرب والمسلمين، ولكنه ببساطة أصبح نصراً.
كيف؟!.

لا أحد يدرى.

.١.الهدف المشترك.

(م ١٩٩٤)

(١)

يمكن وصف الوقوف وسط المسافة بين التراث والمعاصرة بالعجز. ولكن هل هذا العجز نابع من قصور ذاتي في المثقف، أو من عوائق موضوعية ومن شروط لم تضج أو أحبط نضجها؟.

في اعتقادي إن العجز ليس قصوراً ذاتياً، بل هو نتيجة لظروف تلوى إرادة المثقف وقدرته على أن يتعامل مع دروب المستقبل بضوء كاف.

صهر التراث والمعاصرة، والخروج من هذا الصهر بأغصان خضراء أو بمفاهيم واضحة يحتاج إلى أشياء كثيرة، من أهمها (الرؤوية النقدية).

لا أقصد بالرؤوية النقدية تلك المقدرة التي تمكنا حين نقرأ نصاً أن نغوص فيه ونعرف موقعه في سياقه الإبداعي .. لا، لا أقصد هذه. أعني بالرؤوية النقدية ذلك السلوك الذهني الذي يقودنا دائمًا إلى أن نكون في حومة المقارنة الجادة بين كل شيء وأي شيء.

هل هذه الرؤوية متوفرة لدى مثقفينا؟.
لا .. أبداً.

مثقفونا (كُلُّ يغنى على ليله) سواء كانت هذه الليلى قيمة تراثية أو قيمة معاصرة دون (غربال) نceği يمكنه من الانتقاء والصهر.

ولكن هل المثقفون وحدهم الذين يغنى كل منهم على ليله؟..
لا .. فالقصابون والتجار والحملون وال فلاسفة ومن فوقهم ومن تحتهم .. كل منهم يغنى على هذه الليلى، أو تلك التي في ذهنه هو فقط.

(٢)

أن يعني كل فرد في المجتمع على ليله، فهذا معناه انفراط التماسك الاجتماعي، معناه غياب الحس المشترك، ومعناه أنه أصبح لكل فرد سلم من القيم يختلف عن الآخرين.

تصور مجتمعاً لا يلتقي أفراده على هدف مشترك، ولا تجمع رؤية مشتركة بينهم.. ماذا يكون فعله، أو رد فعله أمام هذا الاضطراب الكامل في العالم كله؟.

لنجعل الحديث محصوراً بالفئة المثقفة ليكون أكثر تحديداً وصدقأً وارتباطاً بالحلقات السابقة؛ هل هناك هدف مشترك يحذق حوله هؤلاء المثقفون، ويسفكون دماء أفلامهم من أجله؟.

أقول جازماً: لا.

لأن الأهداف التي حددت منذ القرن الماضي كان تحديدها يفتقر إلى الوضوح، وإلى معرفة الطرق المؤدية إليها. وحين اتضحت أنها أهداف أحبطت لأن كل الطرق المؤدية إليها قد سدت.. فماذا بقي في نفسية المثقف؟ بقي الإحباط واللامبالاة. بل أكثر من هذا وأمضى فداحة، بقي البحث عن هدف شخصي بحث.

قد يفسر الإحباط واللامبالاة، بل بما قد فسرا بصورة علمية مقنعة، ولكن بماذا وكيف وعلى أي ضوء نفسر أن يبحث المثقف عن هدف شخصي ولیأت بعده الطوفان؟!.

وهل يمكن من الأساس أن يتلاعِم الهدف الشخصي مع الثقافة بما هي رؤية وهدف، لا مجرد نزوة لغوية، أو زوبعة لغوية؟!

(٣)

أن يكون لإنسان ما هدف أو أهداف شخصية.. هل هذا خروج على الصواب، أو جنوح عن سلم القيم النبيلة؟.
لا. أبداً.

فالإنسان بما هو كائن طبيعي لا بد من ارتباطه بأهداف شخصية، فلماذا إذن طرحت الحلقة السابقة غمزاً ولمزاً حول ركض المثقف خلف هدف شخصي؟.

طرحت ذلك لما يلي:

إن ميزان شرعية أو عدم شرعية الهدف الشخصي هو أن يكون غير متعارض أو متعارض مع أهداف المجتمع.

كذلك فإن أخلاقية الهدف الشخصي موجودة أو منعدمة حسب تغطيتها أو عدم تغطيتها بغضاء لغوي يقول الحق ويريد به الباطل.

حين ننظر بنفاذ إلى الفئة المثقفة تحت هذا الضوء، وننظر ركض كل فرد منهم وراء هدفه الشخصي.. أليس من الواجب الاجتماعي والأخلاقي أن نقول له: قف..؟. قف لنفحص هدفك هذا، هل هو متعارض مع أهداف المجتمع أولاً؟ وهل استخدمت اللغة بلاغتها، حماستها، لتصبّع هدفك الأسود بالبياض أم لا؟.

ونعود لطرح السؤال الأساسي في الحلقة السابقة، وهو: هل هناك هدف مشترك يلتقي حوله المثقفون؟.

لا، ليس هناك.

ترى، لماذا؟.

(٤)

الهدف المشترك .

حين تنصب إرادة فئة ما نحو هدف مشترك .. فهذا يعني أن هناك قناعة واحدة، أو متقاربة الملامح والتجذرات في نفوسهم جميعاً.

يصبح الهدف هنا هدفاً جماعياً. وأول ما يتطلبه الهدف الجماعي هو الخروج من الذات إلى الآخر فالآخر.. أي إلى (النهر الكبير) أو المجتمع.

هل تملك الفئة المثقفة هذا؟ .

ما كنا نقرؤه في الخمسينيات والستينيات من أعمال إبداعية نلمس فيه لمساً محاولة (الأنما) الأخذ بيد (نحن) إلى هدف مشترك، هدف لا يمكن أن يوصف بالتوق إلى الأفضل، محاولة غرس الأشجار (بواحد غير ذي زرع).

لكن ماذا رأينا بعد هذا؟ .

بدأت الأنما تضمر، تنهزم حتى أصبحت تلك (الأنما) التي نعرفها في ساحة الإبداع لا تختلف عن تلك التي نراها في ساحة التجارة. وكل ذلك بحججة التغيير عن الذات.

وأصبحت الأعمال الإبداعية -في أغلبها- لا تعكس إلا دخول الذات في الذات أكثر فأكثر. أما هذا العالم الخارجي، هذا الواقع، هؤلاء الناس.. كل هذا لم يعد موجوداً إلا على صورة تأوهات انتقامية.

لم يتم فصل المثقف عن (نحن) بإرادته قطعاً ، و أقصد بالمثقف هنا (المبدع)، لا كل من ملاً كفيه بحفنة مفردات من القاموس.. ولكن: هل قاوم؟ وما درجة مقاومته لمن سلبه إمكان أن (تنقسم ذاته في ذات كبيرة) على مستوى العالم العربي كله؟.

التأولج يعني في ألسنتنا، وعلى أقلامنا، يعني التحزب أو (التأطيف) – إن صح نحت هذه الكلمة من كلمة طائفه – ولذا لما تم هذا الربط – ولا أدرى كيف تم – راح المثقف شيئاً فشيئاً يتحلل من الوفاء للمستقبل، مستقبله هو، ومستقبل مجتمعه، أي راح يتحلل من الهدف المشترك.

إنها حجة (فاقع لونها)؛ أنا مبدع، فأنا إذن خارج التاريخ، خارج المجتمع، كما أنا بصورة أكيدة خارج اللغة.
هذه الحجة هي أول الهروب وآخره:

الحزبية تقتل الإبداع، هذا أكيد. التأطيف يقتل الموضوعية، هذا أكيد.. إِذَا عَلِيَّ أَنْ أَكُونْ وَحْدِي مِبْدِعًا فَقْطَ .
هل تؤدي المقدمة إلى هذه النتيجة؟.

بمعنى أن المقدمة صحيحة، فهل النتيجة صحيحة؟ هل حين يكون الإبداع متناقضاً مع التحزب والتأطيف، هل معنى هذا أن على المبدع أن يعود إلى ذاته، ويقفز عليه أبواب مشاعره وتصوراته وتطلعاته؟!.

لا، أبداً.. وهذا هو المأزق النفق الذي وقع فيه مثقفونا.

ليس معنى السير نحو هدف إنساني أو اجتماعي التحزب، ولا التأطيف، ولا حتى الالتزام بوسيلة أو أسلوب محدد.

هذا السير معناه فقط أن تكون روبيتك الإبداعية، لفتتك، إرادتك الثقافية متوجهة نحو هدف جماعي.

لا يمكن لمثقف أن يسير بدون مصباح الشارع.. فهل من الضرورة أن نسميه هذا أدلة؟!.

(٦)

أعود إلى النقطة المحورية التي طرحتها الحلقة السابقة، وهي التبرير الشائع الذي تخدنقت فيه الفئة المثقفة والذى يقول: ما دامت الأدلة منافية للإبداع، فما على المثقف إذن إلا أن يتحرر من كل حصار للتاريخ أو الجغرافيا، ما عليه إلا أن يركب جملًا لغويًا ويسرب في مناكبها في أي اتجاه كان.

قاد هذا التبرير ويقود المثقف إلى هاوية لا قرار لها؛ لم يقدره فقط إلى عدم الالتزام برأوية جماعية مشتركة، بل قاده وبسرعة إلى أن يقف ضد هذه الرؤية في كثير من الأحيان.

هذه هي خطورة هذا التبرير.

حسناً أيها السيد المثقف، لا تكن مؤدلجاً ولا تكن رقمًا ضائعاً في أرقام الجماعة.. كن كما أنت، مستقل الفكر والعاطفة والوجدان، واستخدم اللغة كما شئت استخداماً قاموسيًا أو استخداماً كيماويًا، خذ حرثيك المطلقة.. ولكن هناك خطأً أحضر ليس لك أن تتجاوزه، هو أن يكون فعلك الثقافي فعلاً يصب في اتجاه المستقبل، في اتجاه ازدهار الحياة للجميع.. أما أن تستخدم هذا التبرير غطاءً لوصولك إلى أهدافك الشخصية، فمعنى هذا أنك خرجمت من الساحة الثقافية إلى ساحة أخرى.

أيها السيد المثقف:

((يعرف الموج فارسه كالجواب

أعيناه فوق الضفاف

أم على الموجة الصاعدة؟

تشجع وقل: أين أنت؟)).

(٧)

-أهلاً أهلاً.. أراك تكتب عن الفئة المثقفة هذه الأيام؟.

-نعم. وهل هناك فئة أشد تناقضاً، وأكثر هشاشة منهم حتى تخوض فيها الأقلام آمنة مطمئنة؟.

-ماذا تعني بكلمة مثقف؟.

-لست خيالياً كثيراً فأقصد بها (المثقف العضوي) ولا أكاديمياً فأقصد بها كل من ملأ كفيه بحفنة من مفردات القاموس، وراح يضرب بها ذات اليمين وذات الشمال باحثاً عن رزقه. كلا. أقصد بالمثقف من يملك رؤية مستقبلية، ويعمل بمسؤولية وجданية على إيصال هذه الرؤية إلى أبعد مدى اجتماعي.

-هل تعرف أنك من مخلفات القرن التاسع عشر؟.

-لماذا؟.

-لأنه عصر صياغة المفاهيم. أما قرنا هذا فهو عصر تحطيمها. ولذلك عليك أن تحمل عصاك وتذهب إلى هناك.

-ما كل هذا؟! لأنني قلت: أن المثقف هو من يعمل بمسؤولية وجدانية؟!.

-وهل هذا كلام يقال هذه الأيام؟!.

يا عزيزنا:

المثقف هذه الأيام هو من يمشي وأمامه لوحة مكتوب عليها بحروف كبيرة: إذا درت نياقك فاحتلها.

إن عصر المثقف الذي كان يقول: (أمشي وأمامي هوة)، قد انتهى.

-أنت متشارم إلى حد الظلمة.

-بل أنت المتفائل إلى حد السخرية. اسكت.. بلا مثقفين بلا بطيخ.

١١. سلوكنا اللغوي.

(م ١٩٩٤)

(١)

اللغة محايدة..

إنها خزان فخم من المفردات يستخدمها كل فرد حسب طريقة وحسب مقدرته. ولكنها في اللحظة التي تحول فيها إلى أسلوب، أي استخدام فردي، تصبح غير محايدة. لماذا؟

ليست الإجابة من الإجابات الجاهزة، لأن الموضوع يتعلّق بأشياء كثيرة، ويمكن الدخول إليه من أبواب متعددة، وأوّل تلك الأبواب هو ارتباط السلوك اللغوي بسلم القيم عند الإنسان.

القيم التي نؤمن بها وتلك التي لا نؤمن بها، لها أكبر التأثير على أسلوبنا اللغوي، على سلوكنا اللفظي، شعرنا بذلك أو لم نشعر.

مثلاً:

سلوكنا اللغوي مع الأطفال ليس مثله دليل، لو درسناه على درجة وعينا وتشبعنا الحضاري، فالمجتمعات الحضارية تناطح الطفل من خلال قيمة كبرى، هي أنه فعالية، أو يملك عدداً من النشاطات لها أن تعبّر عن نفسها.

أما المجتمعات الأخرى فهي تعامله من خلال قيمة سلبية هي أنه مجرد لوحة لتلقى الأوامر والنواهي والفكاهات الصغيرة. وهذا مجرد مثل.

إن دراسة المجتمعات من خلال نشاطها اللغوي يضع البرهنة الكاملة أمامنا على هذا الارتباط الوثيق والمتصمر غالباً بين القيم وبين اللغة.

(٢)

ليس العجيب في اللغة فقط ارتباطها بالقيم السائدة، أو تلك التي في طريقها إلى النمو، وليس فقط في ارتباطها الجدلية بالتفكير أو وجوده اللغوي.. العجيب فيها بالإضافة إلى ذلك شيء آخر، أفرده بالذكر لأنّه يثير الفزع.

اللغة شجرة ضخمة تُغيّر أوراقها، بل حتى أغصانها، وأعني بها (سياقاتها) من جيل إلى جيل. لا تحتاج هذه البديهيّة إلى تأكيد، ولكنها توجب الفزع.

كيف؟

إن التغيير اللغوي يرافعه أو يوازيه تغيير في طريقة التفكير، تغيير في الرؤية، ليس فقط العقلية بل حتى الرؤية البصرية، كما أثبتت الدراسات حول (الشعرية).

ما معنى هذا؟

معناه أننا نحن الذين انصاغت رؤيتنا الذهنية والبصرية وطرائق تفكيرها في مناخ لغوي، أصبحنا في مناخ لغوي آخر.
حسناً:

هل تطُورنا يكون موازياً لتطور اللغة؟
لا أعتقد ذلك.. ومن هنا تهب رياح الفزع.

اللغة قطار لا نجلس داخله، بل نمسك به ونحو نسيئ على أقدامنا، فإذا أسرع ولم نُسرع فلابد من تخلفنا عنه، ومعنى التخلف عن اللغة هو التخلف عن طرق التفكير التي وصل إليها العصر.

(٣)

أحد الحواريين سائلاً: ماذا تفعل لإصلاح المجتمع؟

كونفوشيوس مجيباً: (صحيح اللغة. فإن لم تكن اللغة صحيحة، فإن ما يقال لن يكون هو الشيء المراد. وإذا كان المقول غير المراد فإن ما ينبغي الأخذ به يظل مهماً وإذا بقي ما ينبغي الأخذ به مهملاً، فإن الأخلاق والفنون تتحلل. وإذا ما تحملت الأخلاق والفنون، فإن العدالة ستُتبَلِّى بالضلال. وإذا ما ابْتُلِيت العدالة بالضلال، فإن الناس سيتهون. لهذا كله لا مكان للاعتباطية فيما ينبغي قوله، إن هذا الأمر فوق كل شيء). محمد جواد رضا-فلسفة التربية.

(إن من البيان لسحرا)

هذا قول صادق مهيب، ولكن ما هو السحر؟

السحر في اللغة: الصرف، تقول: سحره عن كذا، أي صرفه وأبعده. ويطلق أيضاً على إخراج الباطل في صورة الحق.

يحمل المعنى اللغوي الأول كل ما في كلمات كونفوشيوس من حكمة بالغة. ذلك لأن في اللغة قدرة هائلة على صرف الأذهان والقلوب عن أهدافها.

ونحن العرب، كما هو معروف، أكرم الأمم في صفح الألفاظ، والأنساق معها إلى حيث يريد رئيتها، لا مانريده نحن من رئيتها.

ليس هذا الكلام إعادة لمقوله (العرب ظاهرة صوتية) فتلك مقوله إنسانية، ونحن هنا نتكلّم عن ارتباط اللّغة بالقيم.. نتكلّم عن تحول الألفاظ في الاستخدام الفكري، لا الوجوداني، إلى غاية بدلًا من أن تكون وسيلة.

(٤)

(قال مدرس الجغرافيا: يفصلنا عن بلدنا نهر.

سؤال طلاب الفصل: كيف نعود إلى منازلنا؟

أجابهم: تعبرون النهر.

صاحوا، وأبصارهم تشكل رسمة لجسر النهر المكسور:

نحن لا نعرف السباحة، ولا زوارق لدينا، نحن جائعون.

عندما بدوا، وأيديهم تزيد ضغطها على خواصرهم، بكى معهم

المدرس، وقال: الحق علينا، لم نعلمكم السباحة، نحن الكبار

لا نعرف السباحة أيضاً). تركي ناصر السديري / النهر / حادي

بادي.

أريد نقل هذه القصة القصيرة الجميلة لتركي السديري، من حقلها

الدلالي الذي يقصده إلى حقل آخر، هو الحقل اللغوي.

(فائد الشيء لا يعطيه)

تُريحنا هذه البديهيّة في أحيانٍ كثيرةٍ من عناء البحث عن الأسباب،

ومن عبء السؤال: لماذا كان هذا فاقداً وذاك غير فاقد؟ .

يأخذ الأطفال السلوك اللغوي من الكبار، سواءً كان هذا السلوك

صحيحاً أو خطأً، فلماذا لا نُعوّد أنفسنا على السلوك اللغوي الصائب؟ .

ليس السلوك اللغوي فقط جمع المفردات ضمن علاقات أو جمل

تحمل معنى، إنه قبل ذلك طريقة في التفكير وطريقة في الأخلاق.

ولم أر في عيوب الناس عيًّا - كنقص القادرين على التمام.

١٢. الاختلاف بين الثقافات.

(م ١٩٩٥)

(١)

إن الجهد المشترك في مقاومة الإنسان للطبيعة ومحاوله ترويضها وتسخيرها وما يتيح عن ذلك من عقبات يستخدم الإنسان طاقته العضلية والذهنية لتذليلها.

إن هذه المقاومة باعتبارها جهداً جماعياً يشترك فيه جميع الأفراد، هي التي تدخلهم في خلافات. ولابد أن تكون بهذه العلاقات مختلفة من مجتمع إلى آخر، لأن نوعية الظروف البيئية تختلف من مكان إلى آخر. كذلك نوعية الحلول التي يصنعها المجتمع للمشاكل التي تجابهه مع الطبيعة، أو مع بعضه البعض.

نأتي هنا إلى سؤال أهم مما سبق، هو: ما هي مظاهر الاختلاف بين الثقافات وبين الثقافة الواحدة في عصرين مختلفين؟ وكيف تنشأ؟.

سأجيب بإسهاب على هذا السؤال.

(٢)

يعتبر الاجتماعيون أن الخاصية النفسية للتقدم هي الابتكار، والخاصية النفسية للتخلُّف هي التقليد.

أي أن هناك من المجتمعات من يسود التقليد نشاطه الذهني والعملي، أي ثقافته.. وهناك من المجتمعات من يسود الابتكار هذا النشاط فيه.

(هناك أحالم تشتراك فيها الإنسانية جموعه وتقف على رأس الأهداف والقيم التي يسعى إليها الإنسان أو المجتمع البشري. هذه الأهداف حددتها الفلسفة القديمة بثلاث قيم هي: الحق والخير والجمال).

أما الفكر الحديث فيحدّدها بثلاث قيم هي : الحرية والعدل والسلام.

إننا نقصد بالحرية هنا معناها الفلسفـي لا السياسي؛ فالخلص من الفقر حرية، والخروج من الجهل حرية، والشفاء من المرض حرية، وكل أنواع الانفكاك من القيود التي تكـبـل وصول الإنسان إلى السعادة، تسمـى حرية.

(٣)

هذه الأهداف أو الأحلام أو القيم أو ما شئت سـمـها.. هي التي تحكم في السير الذهني للمجتمع البشري كله، وهي التي تشكل كل ثقافة من ثقافاته.

فكيف تتم صياغة هذه الأهداف؟.

إن نوعية الصياغة لها هي التي تجعل المجتمع متقدماً أو متخلفاً، مقلداً أو مبتـراً.

يقول المـفـكـر الصـدر: (.. لـكل حـرـكة مـثـلـها الأـعـلـى، وـهـذـا المـثـلـ الأـعـلـى هو الـذـي يـحـدـدـ الأـهـدـافـ وـالـغـايـاتـ، وـهـذـهـ الـغـايـاتـ هيـ الـتـيـ تـحـدـدـ أـوـجـهـ النـشـاطـ الـبـشـريـ وـقـدـ أـطـلـقـ التـعبـيرـ الـقـرـآنـيـ عـلـىـ هـذـاـ المـثـلـ الأـعـلـىـ تـعبـيرـ (ـالـأـلـهــ)).

(أـفـرـأـيـتـ مـنـ اـتـخـذـ إـلـهـ هـوـاهـ).

يضاف إلى هذا التـحلـيلـ لـلـنشـاطـ الـبـشـريـ، أـنـ الـأـهـدـافـ الـاجـتمـاعـيـةـ لمـ تـولـدـ دـفـعـةـ وـاحـدةـ، بلـ هيـ كـقـطـرـاتـ المـاءـ تـجـمـعـ قـطـرـةـ قـطـرـةـ، مـوجـةـ.. حـتـىـ تكونـ نـهـرـاـ كـبـيراـ.

لـقدـ اـنـشـعـلتـ الـفـلـسـفـةـ كـثـيرـاـ بـالـبـحـثـ فـيـ كـيفـ تـطـورـ الـذـهـنـ الـبـشـريـ؟ـ وـلـكـنـ إـلـاـضـافـةـ الـتـيـ أـضـافـهـاـ الـمـفـكـرـ الصـدرـ هيـ أـنـ لـاـ حـظـ كـلـ جـوانـبـ الـإـنـسـانـ الدـاخـلـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ فـيـ صـوـغـ هـذـاـ النـشـاطـ.

(٤)

عندما يقول الإنسان: هذا حسن وذاك قبيح، هذا حق وذاك باطل. عندما يقول هذا فهو يحدد نوعية السلوك الذي يسلكه ويحدد موقفه من هذه القيمة الحسنة أو تلك القبيحة، أي: يحدد أسلوب الحياة. فكيف إذن تولد هذه المقاييس؟

اتخذت سلسلة إجابة على هذا السؤال اتجاهين:

يقول الاتجاه الأول أن الثقافة ثمرة الفكر؛ إن تفكير الإنسان هو الذي وضع هذه المقاييس والموازين للخير والشر والحسن والقبيح، فالقيم والعادات التي تطبع سلوك المجتمع هي نتيجة أفكار أفراده وثمرة أذهانهم.

ويقول الاتجاه الثاني أن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي ومستقل عن إرادة الناس، أما الأفكار والنظريات والقيم فهي تولد من خلال اصطدام البشر بهذا الواقع الموضوعي.. إن الواقع هو الذي يولد الأفكار.

(٥)

الاتجاهان اللذان أشارت إليهما الحلقة السابقة...

يؤيد العشرات من المفكرين على مر التاريخ الاتجاه الأول، ويفيد عشرات الاتجاه الثاني، وسيبقى هذا الاختلاف مستمراً. ما معنى هذا؟ معناه أن الأفكار لا تأتي وحدها هكذا، ولا يتغير الواقع الموضوعي وحده: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).

فهناك إذن تفاعل بين الفكر والحياة والإنسان.. وبناءً على درجة هذا التفاعل ونشاطه الجدل يتغير الواقع وتتغير الأفكار.

ويأتي هنا سؤال آخر : إذا كانت الثقافة هي هذا المزيج من التفاعل بين الفكر والواقع .. فما هو السبب في اختلافها بين مجتمع وآخر ؟ لماذا هذا الاختلاف ؟.

(٦)

جواب السؤال السابق هو أن العناصر التي يتكون منها أي مجتمع هي ثلاثة: الإنسان، الطبيعة، العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين الإنسان الآخر.

العنصران الأولان (الإنسان + الطبيعة) شرطان لوجود أي مجتمع، ففي كل مجتمع إنسان وطبيعة.

أما العنصر الثالث وهو (العلاقة) فهي التي تختلف من مجتمع إلى آخر تبعاً للكيفية التي يتعامل بها الإنسان مع الطبيعة ومع الآخر.

لا يعني المجتمع (فلسفياً) مجموع الأفراد، بل يعني ما بينهم من علاقات، لأن الحياة الاجتماعية ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الأشخاص وإنما هو بالإضافة إلى ذلك موجود معنوي مؤلف من كل شيء مؤثر في الحياة المشتركة بين الأفراد.

هذا التفاعل وحدوده، وما يضع المجتمع له من ضوابط، هو الذي نسميه (العلاقة).

١٣. مفهوم الثقافة.

(م ١٩٩٥)

(١)

ما هي الثقافة؟ ما هي أوجه نشاطها الفاعل في حياتنا؟
حين نراجع الجذر اللغوي نجد أن: ثقـف، يـثـقـف.. معناه صار
حـاذـقاً فـطـنـاً. وـثـقـفـ الشـيـء، معـناـه: أقامـ المـعـوـجـ منهـ. وـالـإـنـسـانـ أـدـبـهـ.
وهـذـبـهـ وـعـلـمـهـ.

غير أن هذا الجذر اللغوي لا يـفـيدـنـاـ هناـ فـيـ التـعـرـفـ عـلـىـ كـلـمـةـ
ثقـافـةـ، لأنـهاـ مـنـ الـكـلـمـاتـ التـيـ تـعـدـتـ معـناـهـاـ الأـصـلـيـ إـلـىـ معـانـيـ أـخـرـىـ
عـدـيـدةـ، أيـ أـنـهاـ مـنـ الـكـلـمـاتـ التـيـ هـاجـرـتـ مـنـ نـطـاقـ الـكـلـمـةـ الـمـفـرـدةـ
إـلـىـ نـطـاقـ (ـالـمـفـهـومـ).

دخلـتـ الثـقـافـةـ بـمـعـناـهـاـ المـتـداـولـ الآـنـ إـلـىـ السـاحـةـ الـفـكـرـيـةـ وـالـنـقـدـيـةـ
فـيـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ مـنـذـ مـئـةـ عـامـ فـقـطـ، حـامـلـةـ الـمـعـنـيـ الـأـوـرـوبـيـ الـذـيـ
يـقـصـدـونـهـ مـنـ مـرـادـفـاتـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ.

ما هو هذا المفهوم؟

وكـيـفـ بـيـنـاهـ؟ـ أوـ عـرـبـنـاهـ؟ـ.

هـذـاـ مـاـ سـوـفـ تـجـيـبـ عـلـيـ الـحـلـقـاتـ الـقـادـمـةـ اـنـشـاءـ اللـهـ.

(٢)

عـرـّفـتـ منـظـمةـ اليـونـسـكـوـ الثـقـافـةـ بـأـنـهـاـ:ـ السـمـاتـ الـرـوـحـيـةـ وـالـمـادـيـةـ
وـالـفـكـرـيـةـ وـالـعـاطـفـيـةـ التـيـ تـمـيـزـ مجـتمـعاـ بـعـيـنـهـ..ـ وـهـيـ تـشـمـلـ الـفـنـونـ
وـالـآـدـابـ وـطـرـائـقـ الـحـيـاةـ،ـ كـمـاـ تـشـمـلـ الـحـقـوقـ الـأـسـاسـيـةـ لـلـإـنـسـانـ وـنـظـامـ
الـقـيـمـ وـالتـقـالـيدـ وـالـمـعـقـدـاتـ.

وعـرـّفـهـاـ الـمـفـكـرـ مـالـكـ بـنـ نـبـيـ بـأـنـهـاـ:ـ مـجـمـوعـةـ مـنـ الصـفـاتـ الـخـلـقـيـةـ
وـالـقـيـمـ الـاجـتـمـاعـيـةـ التـيـ تـؤـثـرـ فـيـ الـفـرـدـ مـنـذـ وـلـادـتـهـ،ـ وـتـصـبـحـ لـاـ شـعـورـيـاـ
الـعـلـاقـةـ التـيـ تـرـبـطـ سـلـوكـهـ بـأـسـلـوبـ الـحـيـاةـ فـيـ الـوـسـطـ الـذـيـ يـعـيـشـ فـيـهـ.

وعرفها زكي نجيب محمود بأنها: مجموعة القيم التي توجه الإنسان وتسيره وتقدم له المعايير التي يزن بها الأشياء والمواقف ليختار.

جاءت هذه التعريفات الثلاثة من منابع مختلفة الزمان والمكان، كلها تحاول تحديد مفهوم الثقافة.
مالذي تستفيد منه؟.

(٣)

نستفيد من تلك التعريفات:

١- أن الثقافة تعني كل الأشياء المادية والفكرية والروحية التي تؤثر في سلوك الإنسان، وتحدد رؤيته إلى الكون وإلى الإنسان والحياة.

٢- أن لكل مجتمع ثقافة سواء كان بدائياً أو حضارياً، متقدماً أو متخلفاً، فقيراً أو غنياً.

٣- أن الثقافة تختلف باختلاف المجتمعات، بل تختلف باختلاف العصور في المجتمع الواحد.

يأتي هنا السؤال:

كيف نبني الثقافة في المجتمع؟ أي كيف تولد القيم، والأفكار، وتصبح تقاليد تطبع السلوك الفردي والاجتماعي؟.

١٤. التعصُّب.

(م ١٩٩٥)

(١)

(اعلم أيها الأخ أنا لا نعادي علماً من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء وال فلاسفة مما وضعوه وألفوه في فنون العلم، وما استخر جوه بعقولهم وتفحصهم من لطيف المعاني). .

إخوان الصفاء.

ظهر إخوان الصفاء في البصرة عام (٩٨٣ هـ - ٣٧٣ م) وقد اشتغلوا كما يقول أحد المستشرين من قصة (الحمامات المطوقة) في كلية ودمنة التي تقول: (إن الحيوانات «إذا صفت أخواتها» وتبادل المعونـة فيما بينها.. تستطيع الفكاك من شباك الصياد، وغيرها من المخاطر).

حين نقرأ هذا النص لإخوان الصفاء ونعرضه على واقعه التاريخي، يأخذ بعضاً العجب، إذ كيف يمكن في القرن الرابع الهجري وهو أحد القرون الذهبية أن نعادي علماء من العلوم، أو مذهبـاً من المذاهب؟! .

غير أن هذا التعجب ليس صحيحاً، فهناك في العصور الذهبية علوم نصب لها العداء، وترجمت مذاهب بالسهام والنبل والسيوف، وهناك بالحجارة فقط، وهناك وهناك.. مما يصعب تفصيله.

ولكن هل نختلف نحن بعد ألف سنة عند ذاك الذي حدث في القرن الثالث والرابع؟ .
هذا هو السؤال.

(٢)

يبدو أن العصبية القبلية تحولت في تلك العصور التي توصف بـ(الذهبية) إلى عصبية أخرى، أو إلى (تعصب) للعلوم والمذاهب والآراء.

ما هو التعصب؟ .

يقول القاموس النفسي: (التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل الشخص يقف موقفاً معارضًا أو مؤازراً للفكرة أو موضوع معين، دون أن يكون ذلك مبنياً على دليل منطقي، بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انتفالية تحول بين الفرد وبين السلوك السليم).

ويؤدي التعصب إلى عزل الأفراد والجماعات المتعارضة، وإلى إقامة الحدود الفاصلة بينهم، كما يؤدي إلى التهديد والخوف والصراع والسلوك العدواني).

ليس التعصب بهذا التعريف النفسي الرفض المطلق والمسبق لما عند الآخرين من علوم أو آراء فقط.. بل هو الرفض المطلق العدواني أو التناحرى.

إنه يتجاوز حتى ذلك الموقف الذي عبر عنه الشاعر القديم (وأظن أنه جاهلي) بقوله:

نحن بما عندنا وأنت بما - عندك راضٍ والرأي مختلف.
إن هذا الموقف يترك مساحة للسلام بين المختلفين، ولكن التعصب لا يترك مجالاً لمثل هذه المساحة.

(٣)

ليس بالمواعظ أو الخطب الرنانة البتراء يمكن علاج التعصب، أو نفي ما عند الآخر من علم وفن ورأي نفياً قاطعاً.

إن هذا السلوك ليس فردياً حتى تستطيع حصاره وتهذيبه بسهولة.. إنه سلوك جماعي، سلوك تراكم عليه التاريخ والعادات والتقاليد، وملا أركان الوعي واللاوعي.

مالعمل إذن؟.

العمل البدء من المناهج الدراسية منذ رياض الاطفال، والبدء من المناهج الإعلامية منذ الأفلام الكرتونية، وبالبدء باحترام الطفل منذ الولادة، بل منذ ما قبلها، أي من المرحلة الجنينية.

فهل نحن على استعداد لهذا؟.

لا.. فالعالم العربي كله مشغول بالصراخ والعويل من الجراح التي تزداد نزفاً في جسده وفي روحه.. أما أنه يبحث عن الدواء، أن يعرف ما هو الطريق إلى الشفاء.. فهذا شيء بعيد.

لنشغل إذن على حالنا منذ القرون الأولى ننفي علم الآخر، ومذهب الآخر، ورأي الآخر، ونسلم رؤوسنا لرياح الخيال، ونقول في رومانسية وخيانة: نحن (خير أمة اخرجت للناس).

١٥. ما هو التاريخ؟

(م ١٩٩٥).

(١)

حين ينطرح السؤال (ما هو التاريخ؟) فباستطاعة كثير هنا الإسراع إلى الإجابة عليه.. فالتاريخ لغة هو: تحديد الوقت، أما اصطلاحاً فهو: سلسلة الواقع الماضية.

إنه تعريف يوحّي بالاكتفاء الذاتي، بل بالرشاقة والصدق.. ولكن هل التاريخ (فعلاً) هو مجرد الواقع الماضية؟.

لا. أبداً.

لاتدخل الواقع الماضية بنفسها (عنوة) في الذاكرة، حتى يتشكل منها التاريخ. إن هناك آلافاً من الواقع لم نع بها فلم تدخل فيه، إنها تدخل حين (نعي) بها.. فالوعي إذن جزء من التاريخ.

لذلك لابد من إضافة شيء على هذا التعريف وهو أن التاريخ ليس الواقع الماضية وحسب، بل الوعي بالواقع الماضية وكيفية سردها.

مالفرق بين التعرفيين؟.

هذا ما سوف نصل إليه في سلسلة طويلة من الحلقات القادمة.

(٢)

وضع بعضهم كلمة (التاريخ) بالألف اللينة علماً على الواقع الماضية. وكلمة (تأريخ) بالهمزة علما على كيفية سرد الواقع.

غير أن التعقيد ليس في كيفية الوصول إلى أحد المفهومين، أو كليهما. التعقيد هو في أننا حين ندخل (الوعي) في التاريخ كجزء مقوم.. نكون قد فتحنا باب تدخل الحاضر في الماضي على مصراعيه.

كيف؟.

إن الذي يكتب التاريخ، يسرد الواقع، لابد أن تكون بينه وبين تلك الواقع مسافة زمانية تطول أو تقصر، ويتبين هنا كم هائل من الصعوبات الشائكة التي تقف في طريق المؤرخ.

ملاحظة:

ستكون آراء لمؤرخين عديدين نبشتها من هنا وهناك في هذه الحلقات حول التاريخ.. لذا اقتضى التنبيه على ذلك.

(٣)

إن الحادثة التي وقعت في الماضي لم تحدث من تلقاء نفسها. إنها حدثت لأن هناك بشراً. هؤلاء البشر بتفاعلهم الاجتماعي هم الذين أحدثوا ذلك.

وإذن، كيف نعرف الأسباب التي أوصلتهم إلى تلك الواقعة دون غيرها، أي: كيف نقوم بعملية استبطان كاملة -حسب التعبير النفسي- حتى نعرف كيف حدثت تلك الحادثة؟.

إن الذي يكتب الحادثة الماضية لا يكتب برؤيه زمن وقوعها، إنه يكتبه حسب رؤيه الحاضر، وفق منظور زمنه. وينشأ هنا التعقيد الذي لا مرد له.

يقول المؤرخ الألماني الشهير (رانكه): إن المؤرخ يصف الحدث التأريخي كما وقع فعلاً.

ويعلّق عبدالله العروي وهو أحد مفكرينا المعاصرین على هذا القول ساخراً: إن هذا تحديد واجب، لا تقرير واقع.

(٤)

إننا حين نمطر أسماع المؤرخ بكلمات مثل: الصدق، الموضوعية، الأمانة، الضمير.. لا تكون قد فعلنا شيئاً حين لا تكون رؤيته الداخلية مبنية على الاستجابة لهذه المفردات الأخلاقية.

ماذا إذن؟.

إننا مهما مددنا أبصارنا فسنرى دائماً حجاباً مستوراً بيننا وبين التاريخ، إنه الزمن الماضي نفسه.. ولكن هل معنى هذا أننا نكف عن المحاولة وننفل الأفق بيننا وبين الماضي، بل -وهذا هو الأهم- هل في إمكاننا أن نفعل ذلك؟.

يقول المتنبي:

لا أشرئب إلى ما لم يحن طمعاً - ولا أبیت على ما فات حسراً.
الأبيقوريون وحدهم هم الذين دعوا إلى الإيمان باللحظة الحاضرة وحسب، غير أنا نعلم أن المتنبي ليس أبيقوريّاً، فهو الذي يقول:

ألا ليت شعري هل أقول قصيدة - فلا أشتكي فيها ولا أتوجع؟!
إذن حين قال بيته الأول مدعياً ألا علاقة له بالماضي، كان يكذب على نفسه، وعليها، كما هي عادته.

الماضي جزء من بنائنا الداخلي، العاطفي والوجوداني والمعرفي.. فكيف يمكن الفرار منه؟ إنه الذي يلون حاضرنا ويعطيه هويته.

(٥)

أحد تعريفات التاريخ أنه: السعي لإدراك الماضي البشري وإحياءه. ترى لماذا نحييه؟

نحييه لأننا في حاجة إلى فهم حاضرنا، إن الماضي البشري هو: (النظم الاقتصادية وال العلاقات الاجتماعية وال اعتقادات والأخلاق والأساليب الفنية) ومنظومة القيم الأخرى.. وهذه هي المفاهيم التي لم تزل، ولن تزال، تفعل فعلها علينا.

ولنضرب مثلاً باللغة:

هل اللغة مجموعة من المفردات هاجعة في القاموس؟ كلا. فاللغة هي المحيط التي تنمو فيه قدراتنا الذهنية، وهي لا تحمل سياقاً واحداًقادماً من التاريخ، سياقاً يمكن الإمساك به، والتحكم فيه، إنها تحمل إلى جانب السياق اللغوي سياقاً علمياً، سياقاً فكريأ، ووجودياً، ومن مجمل العلاقات بين هذه السياقات كلها وغيرها يولد فيها (التكوين النفسي المشترك).

(٦)

إن علاقتنا باللغة هي نفس علاقتنا بالتاريخ.

ومع ذلك فلا يمنعنا ارتباطنا الجذري بالتاريخ هذا من أن يؤثر فيه، كما يؤثر علينا.. لكن قدرتنا على الفعل مرهونة بأننا لا ننفذ إليه إلا (بمقدار ما خلقه من آثار).. (و هذه هي الصعوبة في الوصول إلى حقيقة الماضي، لأن هذه الآثار نفسها وضعت منتقاة، وتكمّن وراءها أهواء تخالف الحقيقة في كثير من الأحيان).

كيف إذن يمكن الوصول إلى الحقيقة التاريخية؟ .
أول من حاول الإجابة على هذا السؤال هو ابن خلدون.
لقد أعاد هذا المفكر الكبير ظاهرة الخطأ في التاريخ إلى أكثر من
سبعة أسباب، ولكنه ألح على سبب واحد بصورة أساسية.
وهذا ما سوف نراه في الحلقة القادمة إن شاء الله.

(٧)

يقول ابن خلدون:

(الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام، وهذا داء دوي شديد الخفاء،
اذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآhad من
أهل الخليقة. وذلك أن أحوال الأمم والعالم وعوائدهم ونحلهم.. لا
تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر.. إنما هو اختلاف على الأيام
والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال).

يضع ابن خلدون هنا قانوناً يعصى من الخطأ في التاريخ، وهو
(قانون النفور) ذلك القانون الذي أرساه على قاعدة علمية هي قاعدة
(السببية).

كيف؟

هذا ما سنعرفه لاحقاً.

(٨)

(القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان او الاستحالة.. أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز
ما يلحقه من الأحوال لذاته، ويقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا

يعتد به، ولا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه).

أعطى ابن خلدون بهذا ضوءاً هائلاً لتمييز الخطأ من الصحيح في الحقائق التاريخية. ليس هذا وحسب، بل وأنه -وهذه هي اضافته الفاصلة الكبرى- ربط الانتاج الفكري بالانتاج المادي، وبهذا عبر عن الفكرية المركزية في المادية التاريخية، وهي التي تربط وعي الناس بوجودهم الاجتماعي، فهو يقول:

(اعلم ان الدولة تنتقل في أطوار مختلفة، وحالات متعددة، ويكتسب القائمون عليها في كل طور (خلقا) من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، لأن الخلق تابع لمزاج الحال الذي هو فيه...).

(٩)

قاعدة الهرم التي أرساها ابن خلدون بكفاءة، وهي قانون السبيبية بقيت كما هي قاعدة فقط، ولم يبني أحد عليها شيئاً إلى أن صحا العملاق الأوروبي من سباته فظهر هناك ما سُمّوه (السببية في التاريخ).

ترى ما هو هذا المفهوم؟.

حين نقرأ رواية نجيب محفوظ (ثرثرة فوق النيل) تنقاد أنظارنا تلقائياً إلى شخصية غريبة من شخصيات الرواية (نسيت اسمه الآن) تختلط في ذهنه الأشياء ويهدم الفاصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. يصبح الزمن كتلة واحدة، ويفقد أي تتابع، غير أن هذا (اللاتتابع) يصبح في ميزان النقد الحديث إبداعاً فريداً.

يستعين النقد هنا بنظرية فرويد التي اكتشفت (اللاشعور) والتي تعتبر حتى الكوايس ذات مغزى دلالي، أي أن لها ارتباطاً بالسببية، ومعنى هذا أن السببية تدخل حتى في النشاط اللاوعي للإنسان، فكيف إذن بنشاطاته الوعية !!

(١٠)

التاريخ نتيجة من نتائج النشاط الإنساني، فهل يرتبط بالسببية؟ هل هناك منطق داخلي يربط بين الأعمال التي يقوم بها البشر؟ .

أنكر مؤرخون كثيرون السببية، منهم المؤرخ الشهير شبنجلر الذي يقول: (التاريخ مثقل بالقدر، حال من القوانين). وقد ضرب هؤلاء مثلاً بأنف كليوبترا، ذلك الأنف الذي لو زاد ذرة واحدة، أو نقص ذرة واحدة، لتغير مجرى التاريخ، وكون أنف كليوبترا على ما هو عليه، ما هو إلا نتيجة صدفة محضة.

غير أنه مع بدء إرساء علم التاريخ في القرن الثامن عشر استؤنف تفكير ابن خلدون، فاتخذ مونتسكيو نقطة انطلاقه من المبدأ القائل

أن هناك أسباباً عامة، مادية ومعنوية، تفعل فعلها في التاريخ.. وقد طور هذا المبدأ في كتابه (روح الشرائع) حين قال: (من السخف الاعتقاد بأن القدر أفرز كل الآثار التي نشاهدها في العالم، والناس لا يخضعون لأحكام أو هامهم وحدها، ذلك لأن سلوكهم يتبع قوانين أو مبادئ معينة مستقاة من طبيعة الأشياء).

(١١)

إن فكرة (ان التاريخ يتشكل من ترتيب أحداث الماضي في سياق منظم، قوامه السببية) أصبحت فكرة راسخة منذ القرن الثامن عشر.

(إن البداهة القائلة أن لكل شيء سبباً، هي إحدى شروط قدرتنا على فهم ما يجري حولنا، والمأزق المنطقى المتعلق بالاحتمالية، أو الإرادة الحرة، لا ينشأ في الحياة الحقيقية، فالامر لا يدور حول أن بعض الأعمال البشرية حرّة في حين أن سواها محددة.. فالواقع هو أن كل الأعمال البشرية هي حرّة ومحددة معاً).

حسناً:

التاريخ محكم بالسببية، ولكن هل نظرتنا نحو إلينا محكمة هي الأخرى بالسببية؟

إذا أعجبنا أنف كليوبترا، وأنكرنا السببية في التاريخ، فإننا لا يمكن أن ننكرها في نظرتنا إليه.

كيف؟

ذلك موضوع الحديث لاحقاً.

(١٢)

لا يمكن أن ننكر السببية في نظرتنا إلى التاريخ، ذلك لأن: (لكل منا بالضرورة رؤيته، وعقيدته، وقيمه وقدرته. لابد أن ينظر إلى التاريخ من خلال هذه المفاهيم كلها).

وإذا نظر إلى التاريخ من خلالها فلا بد أن يعطيه تعليلًا مختلفاً عن تعليل آخر لا ينطلىق من رؤية مماثلة. إن مجرد اختيار حادثة دون أخرى، أو تفصيل موقف على آخر، هو فعل سببي بدون ريب.

بقيت هناك نقطتان؛ الأولى يطرحها السؤال التالي: ماهي العلل وراء سبب التاريخ؟.

ونجد أجوبةً عديدةً على هذا السؤال، متفرعة من رؤية أولوية هذا السبب على ذاك، أو ترتيب هذا السبب على ذاك، وتنتظم في نظريات،

هي: النظرية العرقية، والنظرية الجغرافية، والنظرية الاقتصادية، والنظرية الدينية، ونظرية البطولة، ويضيف الشيخ المطهري ما يسميه (النظرية الفطرية) وهي ما يعبر عنه في كتب التاريخ بـ(نظرية الاتجاه الإنساني إلى التعاون).

(١٣)

لأريد الوقوف على النظريات السابقة، فالذي يهمني هو التأكيد على مبدأ السببية الذي تعرف به كل واحدة من تلك النظريات، سواء اتفقنا أم اختلفنا.

تلك هي النقطة الأولى.. أما الثانية فهي التي يطرحها السؤال التالي: ما مدى الصواب والخطأ في هذه النظريات ككل، وبصورة عامة؟.

هناك صواب بدون شك؛ فالجغرافيا مثلاً هي العامل الثابت في التاريخ، وكذلك فالاقتصاد له فعله الواضح والحاصل في النشاط البشري، كذلك الدين الذي يكاد تأثيره لا يخفى على ذي عينين. وحتى نظرية البطولة لا يمكن نسيانها تماماً.. إذن هناك صواب، ولكن إلى جانب هذا الصواب هناك خطأ أيضاً.

كيف؟

هذا ما سوف نعرض له لاحقاً.

(١٤)

من البديهي أن تلك النظريات وما تنتوي عليه من تعليل لم تأت من داخل التاريخ، بل جاءت من خارجه.. إنها فعل فلسفي محض، وهو غالباً ما يسقط قوانين مرحلة أخرى، فالتعليق الجغرافي،

أو البطولي، هو تعليل من خارج التاريخ للتاريخ، ونعود هنا بصورة دائيرية إلى ما قاله ابن خلدون عن أسباب الخطأ في التاريخ.

حين وصلنا إلى أن هناك قانوناً سببياً للتاريخ، وأن عدة نظريات وراء هذا القانون لتفسيره، تكون قد وصلنا تلقائياً إلى مشارف ما يسمونه (فلسفة التاريخ).

فما هي فلسفة التاريخ هذه يا ترى؟ هي البحث في المبادئ العامة التي يخضع لها تطور المجتمعات البشرية، وهي تعني بتفسير التاريخ على ضوء نظرية عامة، على أنه كُلّ غير مقسم إلى أحداث جزئية.

وموضوع فلسفة التاريخ هو: (تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف ذلك مجرد إمكانية، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً).

(١٥)

موضوع فلسفة التاريخ هو: (تحقيق الإنسان للكمال). ومعنى هذا أن للتاريخ هدفاً يسعى إلى تحقيقه وهو الكمال، أو السعادة، أو المعرفة أو الخلافة في الأرض، أو حتى اللذة. أي حسبما تضعه كل مدرسة فلسفية، وتعتبر أنه هو هدف التاريخ.

علينا إذن أن نسأل: ما هو هدف التاريخ فعلاً؟.. لأن هذا الهدف لا يقتصر على الماضي، بل يمتد إلى المستقبل، وهذا ما يجعل فلسفة التاريخ نفسها تشمل الماضي والحاضر والمستقبل، بحيث تستطيع التدخل حتى في المستقبل، ولذلك أصبحت فلسفة التاريخ سلاحاً ايديولوجيًّا من أمضى الأسلحة.

إذن مرة أخرى: ما هو هدف التاريخ؟.. إذا كان التاريخ يسير وفق أسباب معقولة، فما هو هدفه، ما هي غايته؟.

نلتقي بثلاث مفردات في حقل الإجابة على هذا السؤال، هي:
التقدم والتطور والتغيير.

(١٦)

التطور والتغيير مفهومان فيزيائيان نلمسهما في الطبيعة، لكن ليس ضروريًّا أن يصبح التطور أو التغيير، تقدماً.

التقدم خاص بالطبيعة البشرية، ومعنى الخطو، أو الاقتراب أكثر فأكثر إلى الهدف.. أو بعبارة أشد وضوحاً ارتفاع الفرد أو المجتمع على نفسه. فالتقدم إذاً جزء من التغيير، فكل تقدم تغيير، ولكن ليس كل تغيير تقدماً.

نجد هذا المعنى في كتب الدين وكتب الفلسفة، وكتب التاريخ، ذلك: (لأن الإنسان كائن عاقل والعقل يدعو إلى تحسين أحواله وتمكينه من الحياة السعيدة. إن كل مجتمع يسعى إلى هذا الهدف بالضرورة).

لكن، هل تقدمت البشرية حقاً؟

يجيب البعض بالنفي، فالبشرية لم تقدم، ذلك لأن العلم فقد براءته الأولى، حين أصبح خادماً للمؤسسات الاستغلالية والعسكرية.
والأخلاق دمرها زلزال الخروج على القيم، وإذن فالبشرية تسعى حيثاً إلى الخلف، إنها ترجع القهقرى.

(١٧)

راح منكرو عصر النهضة يبحثون عن السبب في ذلك الخمول والانتباض اللذين تحدث عنهما ابن خلدون، فنجد أن السبب هو (الاستبداد) عند الكواكبى، كما نجد أسباباً أخرى عند الأفغاني وعبده ورشيد رضا، وخير الدين التونسي وغيرهم..

غير أن هؤلاء وأمثالهم - كالطهطاوي - لم يرسموا صورة قائمة للوضع العربي كما رسم مؤلف كتاب (فلسفة الحضارة) ألبرت اشفيتسر للوضع الأوروبي والعالمي.. فقد وصف الفلسفة بـ (الحارس النائم)، وحين تناول الفلسفة ينام التساؤل، أي ينام العقل البشري كله، فلا يرى شيئاً.

يقول أحدهم: (إن أهم خلل في حياتنا الراهنة هو سيطرة الوسيلة على الغاية.. سيطرة ما أنتجه الإنسان على الإنسان نفسه، ولذلك أصبح صریع ما يسمونه الاغتراب أو الاستلاب).

غير أننا رغم ذلك كله، وحين ننظر إلى العالم بعينين غير دامعتين، نلمس ألواناً من التقدم البشري لا يمكن الجدل فيها على الإطلاق.

(١٨)

ليس ما مضى مهماً كثيراً، أو أن أهميته أكاديمية.. المهم هو الوقوف على الموضوع التالي: (نحن والتفكير التاريخي).

خاض مفكّرٌ فاضلٌ من مفكرينا المعاصرين في هذا الموضوع طويلاً، هو عبدالله العروي. غير أنني لن أخوض فيه خوضاً فلسفياً كما فعل، بل سأطّرّحه ببساطة مناسبة لزاوية قصيرة سيارة.

هناك بيت شعري يقول:

أبى الثمر الفرج عن جذعه - انفصلاً وينفصل الناضج.
يحتوي هذا البيت على فكرة فلسفية تقول: متى يمكن أن نفكر في الشيء؟.. وتجيب هي بنفسها على السؤال قائلة: نفكر في الشيء حين يجعل بيننا وبينه مسافة ما، أي حين ننفصل عنه ولو مؤقتاً فتكون هناك ذات ويكون هناك موضوع، هنا فقط يمكن التفكير في أي شيء.
نحن العرب والمسلمين نملك تاريخاً مجيداً مضيئاً واسعاً، لا شك في ذلك، ولكن هل نملك تفكيراً تاريخياً؟.

(١٩)

يجيب كثيرون، وأنا واحد منهم، على السؤال السابق بالتفي؛ أي أن العرب لا يملكون تفكيراً تاريخياً للأسباب التالية:

السبب الأول: نحن منغمsons في تاريخنا، مثلما انغمss بنو تغلب في قصيدة عمرو ابن كلثوم، حيث سخر أحد الشعراء منهم بقوله:

ألهي بني تغلب عن كل مكرمة - قصيدة قالها عمرو بن كلثوم
يفاخرون بها مذ كان أولهم - ما للرجال لشعر غير مسؤوم.
وما دمنا منغمسين هكذا فنحن لا نستطيع رؤيته على حقيقته،
وبهذا أصبحنا فيه، وخارجه في وقت واحد.

لقد كتب أحد مؤرخينا المعاصرین فصلاً رائعاً تحت عنوان (التاريخ العباء والتاريخ الحافز).. إنه فصل رثائي دامع، كان بوّدي نقله حرفيًّا، ولكن صفحاته العديدة لا تسمح بذلك لزاوية قصيرة.

(٢٠)

السبب الثاني: إن أول ما يتطلبه الفكر التاريخي هو ادراك العلاقات التي تربط كل فرد بمن حوله، وما حوله، حتى التماسك الاجتماعي الشامل.. فهل نحن كذلك؟.

السبب الثالث: تقييم تلك العلاقات حسب حيزها الفردي والاجتماعي، والمكاني والزماني.. بحيث يصبح الزمن، كما يقول أحد المفكرين، بُعداً رابعاً لأي حادثة أو فكر نظر إليه.

السبب الرابع: الشعور الحارق القلق والإيجابي بتعقد الحياة وتشابكها، واستخراج ما في الأحداث من مضمون إنساني.. فهل نملك هذا الشعور؟.

السبب الخامس: التساؤل عما حدث ويحدث قبل وبعد آية واقعة من الواقع.. فهل عندنا هذا التساؤل؟.

(٢١)

السبب السادس: تطبيق قوانين المرحلة على آية حادثة تاريخية بدون زيادة أو نقصان.. فهل نملك ذلك؟.

تلك هي شروط وصفات الوعي التاريخي التي لابد منها حتى نستطيع علاج ما يعانيه حاضرنا من أمراض.. فهل هذه الشروط والصفات، أو حتى بعضها، متوفّر فيها؟.

أعتقد أن الفرار من هذا السؤال الأخير ضروري للاستمرار في الراحة التي عبر عنها ابن خلدون بالخمول.

لا يا ابن خلدون.. لماذا سميتها خمولًا؟ إنها راحة ومشروع.. ألم يتبع أجدادنا في بناء تاريخ مجيد؟ ألم يضحيوا بجهدهم وأموالهم، بل وبأنفسهم، من أجل بناء ذلك التاريخ؟.

إذن يا ابن خلدون لماذا تستكثّر علينا أن ننام تعويضاً عن سهرهم؟.

١٦. التفكير الحضاري.

(م ١٩٩٦)

(١)

هناك ما يسمونه (التفكير الحضاري). وهو تفكير يمتاز بسمات محددة يمكن إجمالها في صفتين مركزيتين هما: الشمول والموضوعية.

الشمول معناه ألا يجعل نظرك ثابتاً على جزء واحد من أجزاء موضوع ما، أو مشكلة ما؛ فحين ت يريد إصدار حكم -مثلاً- على مجتمع.. لابد من دراسة كل أنماط السلوك الحركي والذهني لذلك المجتمع، كل نشاطه الجسدي والروحي.. وإلا أصبح حكمك مبتوراً وغير حضاري.

يدهب كثير من الناس إلى الغرب ثم يعود لا هجاً بدون انقطاع بأن الغرب منحل وبدون قيم وفي طريقه إلى الجحيم.. إن هذا الحكم ينقصه الشمول، لأنه لم ير من الغرب إلا جانباً واحداً.. إنه لم يبصر إلا جانباً واحداً من الهرم.

الموضوعية معناها أن تضع لجاماً حديدياً على عاطفتك -مهما استطعت إلى ذلك سبيلاً- لأن تدخل العاطفة في النظر إلى شيء ما وإصدار حكم عليه، ذو مزاج كثيرة.. فبإمكان العاطفة أن تحيل الضوء إلى سواد، والسواد إلى نهار ساطع.

والآن.. أنت: هل تستطيع أن تجعل تفكيرك حضاريًّا، أي شاملًاً وموضوعياً؟.

(٢)

وصفت (التفكير الحضاري) في حلقة سابقة بصفتين هما: الشمول والموضوعية. لقد كانت حلقة متسرعة لأنها خاضت في تحديد صفات التفكير الحضاري قبل أن تحدد مفهوم الحضارة. فما هو مفهوم الحضارة يا ترى؟.

من يصح إلى الاستخدام اليومي للغة في الأسواق وفي دوائر العمل، يسمع كثيراً هذه العبارات (سلوك حضاري) و(ذوق حضاري) و(عدم رميك للنفايات عرض الشارع فعل حضاري)..الخ. وحين يسمع هذا يظن أن مفهوم الحضارة مفهوم محدد واضح لدى جميع الناس.. الواقع غير هذا.

الواقع أن مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم تعقيداً وصعوبة في جعله تحت ضوء واضح أمام بصر جميع الناس.

الحضارة تراكم هائل ومتطور يشترك فيه التاريخ والجغرافيا والتفاعل الإنساني الدائم مع هذين العاملين المهمين. ذاك التفاعل الذي يولد الأفكار والتقاليد وتصرط أو تصطلح عشرات المفاهيم والتعلقات فيه.

وستقف على مفهوم مثل هذا الكم من التعقيد وقوفاً تعريفياً مستندًا في الأساس على مصادرتين كبيرتين هما: الموسوعة العربية العالمية ومؤلفات المفكر قسطنطين زريق.

(٣)

(إن من أهم مقتضيات الحياة الصحيحة، جلاء المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها. فهذه المفاهيم هي التي تحدد الغايات التي تتجه إليها حياة الأفراد والمجتمعات، وتعين الوسائل التي تتخذها هذه الحياة، وتكيف سائر الاختيارات الوعية وغير الوعية التي تكونها وتميزها عن سواها).

يضع هذا الكلام الذهبي للمفكر قسطنطين زريق مصباحاً شديداً الإضاءة بين أيدينا.. نرى تحته بوضوح ضرورة معرفة المفاهيم التي تقوم عليها حياتنا، أو تقود حياتنا بعبارة أكثر دقة.

ترتبط ثلاثة أشياء أساسية بالمفاهيم في حياة كل مجتمع بشري، هي: الغايات، والوسائل والخيارات.. بدون غاية يصبح سير أي مجتمع بلا هدف، وبدون وسيلة يصبح الوصول إلى الغاية ضرباً من الخيال أو الوهم المريض.. وبدون الخيارات يصبح مسار أي مجتمع مسيراً آلياً أو محصوراً في نفق.

وباعتبار أننا في حضارة، ووارثو حضارة أو حتى حضارات.. فلا بد من إيضاح وتجلية كل المفاهيم التي تفعل في حياتنا بوعي أو بدونوعي.. بإرادة أو غير إرادة.

الحضارة إذن هي من أهم تلك المفاهيم التي لابد من الوقوف عندها لنعرف: إلى أين نسير نحن بالضبط؟.

(٤)

(الحضارة طريقة حياة نشأت بعد أن بدأ الناس يعيشون في مدن أو مجتمعات نظمت في شكل دول).. و(الحضارة تشمل الفن والعادات والتقاليد وشكل السلطة، وكل شيء آخر يدخل في طريقة حياة المجتمع).

هذا هو تعريف الحضارة حسب الموسوعة العربية العالمية. فهل أدركت ما فيه من تشابك الجذور والأغصان مع سائر المفاهيم التي تقوم عليها الحياة نفسها؟.

تعني الحضارة كل شيء يدخل في طريقة حياة المجتمع.. فهل هناك شيء يسمى علماً أو فناً أو فكراً أو حتى صمتاً وغياء وخضوعاً.. هل هناك شيء من هذه وأمثالها لا يدخل في طريقة حياة المجتمع؟!.

لا. ليس هناك.

وإذن هذه هي الحضارة.. هي التي تتجسد في طريقة تفكيرنا وفي طريقة إظهار أو إخفاء عواطفنا، وحتى في هيئة سلام بعضاً على بعض، وكيفيةتناولنا الطعام والشراب.

الحضارة إذن، ومرة أخرى، ليست واحدة.. لا في بواعتها وجدور نشأتها، ولا في عوامل استمرارها أو عدم ذلك الاستمرار. وينشأ من هنا منعطف خطير جداً لفهم الحضارة بمفهومها المتشارب، المتغير منه والمتشابه.

(٥)

هل نستطيع أن نفضل حضارة على أخرى من تلك الحضارات التي انتشرت عبر التاريخ والجغرافيا منذ عام ٣٥٠٠ ق.م حتى وقتنا الحاضر؟.

ليس هذا السؤال سهلاً، لأن كل حضارة تنطوي على جانبين: مادي وروحي. وتستند الإجابة على مثل هذا السؤال إلى الأمور الروحية.. أي أن الحضارة حسب قول القاموس الفلسفي: (تستند إلى صورة (غائية) تستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أو جماعة. فمن طابق تلك الصورة سمّي متحضرراً، ومن لم يطابقها فهو همجي).

أي أن أحكمانا أو أحكمانا في تفضيل حضارة على أخرى تستند إلى الصورة المثلثة التي تسعى هذه الحضارة أو تلك إلى الوصول إليها.

إن اكتشاف الكتابة لا يقل أهمية عن اكتشاف الزراعة في بناء الحضارة الإنسانية. غير أن أحكمانا في التفضيل لا تلتفت إلى مثل هذا، بل تلتفت إلى القيم الإنسانية التي تقوم الحضارة عليها.

تُرى، ما هي العناصر الغائية لحضارتنا؟.

ويجيئنا القاموس: (تألف العناصر التي تشكل الصورة الغائية في وقتنا الحاضر من التقدم العلمي، وانتشار أسباب الرفاه المادي، وعقلانية التنظيم الاجتماعي، والميل إلى القيم الروحية والفضائل الأخلاقية).

(٦)

تُعرف الحرية بأنها معرفة الشروط الاجتماعية والبيئية، ومحاولة الخروج من قبضتها إلى فضاء أوسع للحركة الإنسانية. هذا التعريف هو ما يفرض العلاقة التلازمية بينها وبين التحضر.
كيف؟

لم يقم التحضر دفعه واحدة، لم يولد فجأة، كافح الإنسان كفاحاً متواتراً إلى أن وصل إليه على امتداد قرون طويلة.

كان تفكير الإنسان تفكيراً خرافياً، أي أنه يربط النتائج بغير أسبابها، وقد خرج من قبضة الخرافية شيئاً فشيئاً حين راح يبحث عن الأسباب الكامنة وراء المسببات. وهنا فقط وصل إلى أول تحضره.

اكتشف الزراعة هنا، وولد التحضر باكتشاف الزراعة، لأنه ولد الاستقرار، ولدت الكتابة بالاستقرار.. وهنا راحت هذه الكتابة تمد التحضر بكل أغذية النمو والازدهار.

خروج الإنسان من جهله بالأسباب إلى معرفة (السببية).. هذا الخروج هو حرية كبرى وهو تحضر كبير في نفس الوقت.

هل رأيت إذن التلازم الجدلية أو البنية بين هذين المفهومين اللذين قامت وتقوم عليهما الحياة برمتها؟.

(٧)

تعريف الحرية بأنها (وعي الضرورة) أو فهم الشروط الاجتماعية والطبيعية للخروج عليها، أو تحقيق إمكان هذا الخروج .. هذا التعريف ليس جديداً، إننا نرى ملامحه في تراثنا.

هناك مسألة معقدة جداً خاص فيها كثير من المفكرين والفلسفه على امتداد الحضارة العربية والاسلامية، يسمونها مسألة (الجبر والاختيار).

خاص الفارابي كفيلسوف في هذه المسألة بطريقة تختلف عن غيره اختلافاً كلياً، فهو قد ربطها بمسألة (الجهل والمعرفة) حيث ربط الجهل بالجبر، والمعرفة بالاختيار.

إن الجاهل عند هذا الفيلسوف مجبر على أشياء كثيرة.. فهو لابد أن يخضع لقيود جهله ولعدم معرفته. فقد يرى الحق باطلًا وبالعكس، لأنه لا يستطيع معرفة الأسباب، ولا شروط الوصول إلى الحقيقة.

أما صاحب المعرفة فهو الذي يستطيع بمساعدة مصباح هذه المعرفة نفسها الوصول إلى مواطن الحق والخير والجمال.

هل ترى فرقاً بين ما يرمي إليه الفارابي، وبين تعريف الحرية الحديث، أو تعريف التحضر؟.

(٨)

يقوم التحضر على دعائم عديدة من أهمها (العقلانية) وهي كلمة نسمعها كثيراً، ونقرأ عنها أكثر.. فما هي هذه العقلانية؟ وكيف الوصول إليها؟.

العقلانية هي الاستناد إلى الترابط السببي في تفسير الظواهر المادية والاجتماعية والنفسية والأدبية والفنية جميعاً، ليس صعباً

فهم هذا التعريف فهو يقول ببساطة: إذا أردنا دراسة أو فهم ظاهرة من الظواهر علينا أن نبحث عن سببها، فإذا وصلنا إلى ذلك السبب فقد وصلنا إلى معرفتها.

فهم هذا سهل، الصعب هو تطبيقه. لماذا؟ لأن كيفية الوصول إلى معرفة سبب ظاهرة ما يتطلب أن يكون تفكيرنا سائراً ضمن قوانين، وتحت مصايبح كثيرة، وأول هذه القوانين أو المصايبح هو (الموضوعية).

قالت حلقة سابقة: إن التفكير الحضاري له ميزتان، هما الموضوعية والشمول. والموضوعية هي الابتعاد عن العاطفة أو عن الانسياق انسياقاً لا واعياً في الحكم على الظاهرة. أما الشمول فهو لا ينظر إلى الظاهرة وكأنها مستقلة عما سواها من الظواهر، أي لا ينظر إليها إلا في حالة ارتباطها بالظواهر الأخرى، ومعرفة درجة هذا الارتباط.

أترى أن هذا سهل؟

(٩)

يقول أحد الفلاسفة الإسلاميين القدماء: (كثير من الناس إنما يحبون ويغضبون الشيء ويتذمرون ويجهلون بالتخيل دون الروية، إما لأنهم لا رؤية لهم بالطبع، أو يكونون قد أطروها في أمورهم).

الموضوعية والشمولية هما ما يميزان التفكير الحضاري عن التفكير الهمجي ويتطلبان أن يكون الحب والبغض ويكون الإيثار والاجتناب.. لا بالتخيل، بل حسب الواقع.. فهل يجري تفكير الناس وفق هذا الشرط؟.

هذا ما ينفيه قول هذا الفيلسوف. إن أكثر الناس قد (أطروها الرؤية في أمورهم). إنهم يسيرون سيراً لا رؤية فيه، أي لا تفكير، فهو

إما أن يكون سائراً تحت حكم العادة والتقليد أو تحت حكم الصدفة.
ويناقض كل هذا التفكير الحضاري.

ليس سهلاً إذا أن نعود تفكيرنا على الموضوعية والشمول، ولكن ذلك ليس مستحيلاً، إن المسألة -مهما كانت شائكة- تحتاج إلى تعمّد.. تحتاج إلى أن نروض أنفسنا على كظم العاطفة ولجم التهور، وتقدير الرأي الآخر.

(١٠)

(ندد).

هل تذكر منذ متى سمعت هذه الكلمة (ندد)؟.

إذا كنت عربياً مديداً العمر فلا شك في أنك سمعتها منذ نصف قرن، أو أنها راحت تتكرر على سمعك منذ نصف قرن، أي منذ الاحتلال الإسرائيلي للأرض العربية.

تُرى ما معنى ندد هذه؟. يقول القاموس: (ندد بغلان: صرح بعيوبه- والقطيع: فرقه- وصوته: رفعه. وتناد القوم: تفرقوا وتنافروا).

أي معنى من هذه المعاني القاموسية تقصد الإذاعات والصحف والمجلات وذوو الياقات الزرقاء الذين يمطروننا بها منذ نصف قرن؟!.

التصريح بالعيوب - و هو المعنى الأول - صناعة عربية مورست منذ العصر الجاهلي حتى الآن.. ولكنها صناعة فاشلة ورديبة، لأن التصريح بالعيوب عمل صوتي يطير في الهواء إذا لم تسنده قوة عملية وهي هنا قوة الإنقاذ الإعلامي على مستوى عالمي وهذه القوة بيد أعوان إسرائيل.

يتعلق المعنى الثاني بتفريق القطيع ولذلك كنا نظن أن إسرائيل قطيع - كما هو الواقع التاريخي - ولكن القطيع لم يعد قطيعاً.

ولم يبق إذن إلا المعنى الثالث وهو (رفع الصوت) وهذا موجود، فقد ورثناه من عمنا، ذاك الجاهلي الذي قال:
أشبعتهم سبباً وراحوا بالإبل.

(١١)

بعد أن ملأت الكلمة (ندد) أسماعنا طوال أكثر من نصف قرن، بدأت تنحسر تاركة الساحة لتعبير آخر أخذ يحتل الصحف والأسماع، وهو تعبير: (إن صراعنا مع إسرائيل صراع حضاري).

ماذا يعني هذا التعبير؟

يعني -أولاً- أننا بدأنا ندرك أن (مفهوم الصراع) قد تغير، فقد كان الصراع قديماً يعني التغلب بين قوتين متواجهتين وكان غالباً عضلياً صرفاً. وبعد التطور اضمت إليه مساعدات أخرى هي السيف والرماح والدروع والخيول.. أما الآن فقد انتهى ذلك العهد.. لقد أصبح الصراع حضارياً.

يعني -ثانياً- إدراكنا أن كل ما مضى من أوجه الصراع بينما وبين أي عدو قد خسرناه لأننا لم ندرك هذه الصفة التي أضافها إليه التطور.. وهي صفة الحضارة والتحضر.

يعني -ثالثاً- فهمنا بأننا لابد أن تكون حضارات حتى يمكن أن يكون صراعنا حضارياً، وإلا فمن المستحيل أن تقوم أمّة غير حضارية بصراع حضاري.

فهل نحن حضاريون حقاً؟

هذا ما خاضت فيه بعض حلقات سابقة، وأظن أن الخوض فيه ضروري مهماً أمكن.

(١٢)

يتطلب الصراع الحضاري، أياً كان ذلك الصراع، عسكرياً أو اقتصادياً أو ثقافياً، توفر صفات الحضارة نفسها في سلوك أي مجتمع وفي ذهنه.

وحين وصلنا إلى مرحلة اليقين بأن صراعنا مع إسرائيل، أو أي عدو آخر.. هو صراع حضاري.. فما علينا بعد هذا اليقين إلا الذهاب إلى استقراء الصفات الحضارية فينا.. ومن أهمها صفة (العقلانية).

ما الذي تعنيه (العقلانية) في تراثنا؟.

يقول محمود أمين العالم: (نستخلص من دراسة الدكتور مراد وهبة زاوية محددة لمفهوم العقلانية عند ابن رشد تتمثل في: مناقضة الجمود والتعصب، وعدم احتكار الحقيقة المطلقة.. فضلاً عن الفاعلية في التغيير الاجتماعي ..).

ما الذي يفصل بيننا وبين ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨)؟
إنها قرون عديدة، لك أن تدعها عدأً. ولكن هل العقلانية بهذا المفهوم الذي حدده ابن رشد موجودة في سلوكنا، وفي تفكيرنا؟.
أرجو أن تجيب أنت على هذه الأسئلة.

(١٣)

(المسؤولية: الفاعلية في التغيير الاجتماعي).

هذا هو العنصر الثالث أو الرابع من عناصر مفهوم العقلانية عند ابن رشد، وهو من الأسماء المضيئة في تراثنا.. ترى ما هو المقصود بهذا العنصر؟.

أعتقد أن المقصود به هو (الشعور بالمسؤولية) حسب تعبيرنا الدارج أو الصحفى.

الشعور بالمسؤولية تجاه الذات والآخر. وعندما أقول الآخر يعني الوطن كله، بل الإنسان. والشعور بالمسؤولية تجاه الحياة نفسها.. معناه أن الفرد أصبحت له غاية في الحياة، وبالتالي أصبحت الحياة نفسها ذات معنى كبير.

ليس التغيير الاجتماعي معجزة. ليس خيالاً. إنه ببساطة تضامن كل أفراد المجتمع على أن يقوم كل فرد منهم بمسؤوليته تجاه نفسه وأسرته وعمله وتتجاه مجتمعه.

يتم التغيير الاجتماعي بعمل تراكمي يقوم به كل الأفراد، كل في حقل نشاطه المؤهل له. فالعالم والعامل وما بينهما من أنواع النشاط.. كل هذه روافد، مهما كانت صغيرة، فإنها هي التي تصنع التغيير الاجتماعي. هل يفهم كل الذين أتوا بعد ابن رشد هذا؟!.

(١٤)

الشعور بالمسؤولية حين ينبع في كل الأفراد، كل في حقل نشاطه، تكون عملية التغيير الاجتماعي آتية حتماً. فالفعل التراكمي الذي يكمل بعضه ببعض من جميع الأفراد هو الذي صنع ويصنع التغيير الاجتماعي وبالتالي الحضارة.

والمسؤولية مأخوذة اشتقاقة من (سؤال يسأل) وهنا لابد من التوقف لنعرف (الشعور بالمسؤولية) كيف ينبع، ومن أين يأتي؟.

إن له منابع كثيرة:

فهو ينبع من الدين.. ونقصد الدين عندما يتحول فيه الفكر أو الإيمان إلى عمل وإلى سلوك. أما إذا بقي الدين مجرد قول، فهو لا يمكن أن يكون نبعاً للمسؤولية.

وينبع من ذلك الذي يسمونه (الضمير) ولا يعنيها تحديد مفهوم الضمير وتعريفه الآن، الذي يعنيها أن الضمير حين يكون متوقداً في قلب الإنسان، ورقياً على سلوكه تنتج عنه مسؤولية حاسمة ليس لصاحب الضمير إلا الاستجابة لها.

وينبع من رقابة المجتمع، وهذه الرقابة ذات أوجه: فبعضها سلبي كالح السلبية، وبعضها إيجابي مضيء الإيجابية.. وهي في كلتا حالتيها منبع من منابع المسؤولية.
وهكذا..

(١٥)

يعتبر الفيلسوف ابن رشد أن أول شيء تناقضه العقلانية وتقف ضده كما يقف ضدها هو (الجمود). فما هو الجمود؟.

هناك جمود في الطبيعة وجمود في الإنسان، يعرف القاموس الجمود في الطبيعة بأنه (القصور الذاتي) بمعنى أن المادة تحافظ على سكّنها أو حرّكتها ما دامت بمعزل عن التأثير الخارجي. أما الجمود في الإنسان فهو حسب تعريف القاموس: (حالة للنفس تفقد معها نشاطه حتى تصبح عاجزة عن رد الفعل على المؤثرات التي تتعرض لها). هنا ينفتح باب واسع للتفكير والتساؤل أمامنا: هل ينحصر الجمود في انعدام الفعل؟ أم يتعداه إلى حالات أخرى مثل: أن يكون رد الفعل غير مناسب؟ أو يكون غير صحيح أصلاً؟.

لو وضعت لوحة فنية لأعظم الفنانين أمام رجل قادم توأً من الصحراء.. ما الذي سيراه فيها يا ترى؟ ما هو رد فعله؟ لن يكون له رد فعل لأن اللوحة لغة، وهي لغة لا يفهمها.

هل هذا الذي يعنيه ابن رشد من مناقضة العقلانية للجمود؟ أم هو يعني شيئاً آخر؟ لا أظن أنه يعني هذا النوع من انعدام رد الفعل،

بل أظن انه يعني ذلك النوع من ردود الفعل الذي لا يكون مناسباً.
فالعقلانية حضارية تناقض ردود الفعل غير المناسبة مثل ردود فعلنا
حيال اسرائيل.

(١٦)

رد الفعل هو: الفعل الذي يصدر عن الشيء بتأثير فعل آخر فيه.
فالرد على الفعل، فعل آخر إلا أنه مضاد له في الاتجاه.

وقد تكلم كثير من المفكرين، وحتى الصحفيين في نقطة بالغة
الأهمية، هي استجابة العرب لقضاياهم. وطريقة التفكير في هذه
القضايا ما هي إلا ردود فعل ممحضة.

ما الذي يقصده المفکرون من هذا الكلام؟

يقصدون أن الذي لا يتحرك للتفكير في قضاياه إلا إذا وقع عليه
مؤثر (فعل) من الخارج.. ليس فقط لا يكون ملخصاً لهذه القضايا،
بل إنه لا يفهمها، لأنه لا يفكر فيها إلا بتأثير عامل خارجي.

وحيث يكون هذا العامل الخارجي صادراً من عدو لن يسمح لك
بفترة كافية من الوقت لتفهم الفعل لترد عليه الرد المناسب، بل هو
سيدفع بفعل آخر حتى يجعلك صريع ردود فعل هو الذي يريد لها،
وهو الذي يحدد مداها وفاعليتها.

لقد وقع العرب ولا يزالون في هذا الفخ.

هناك قوى عدوة هائلة مسلحة بكل أسلحة المعرفة والفتوك تتحقق
الجسم العربي بأفعال تعرف مسبقاً قدرة هذا الجسم على رد الفعل
عليها، وتحقنه وتحقنه حتى يصبح ريشة في مهب الريح.

هل هذه صفة عقلانية؟.

(١٧)

ورد في الموسوعة العربية العالمية: (الحرب النفسية نوع من الحرب يستخدم الدعاية بغرض التوصل إلى أهداف معينة.. وتلجأ بعض الدول إلى الحرب النفسية لإقناع أعدائها بأنهم لن يكونوا باستطاعتهم إحراز النصر..).

تهدف الحرب النفسية إذن إلى زرع قناعة محددة في نفس العدو.. هي أنه ضعيف. وهل هناك ضعف أكثر من جعله لا يملك التفكير الهدى والمسبق في قضيائاه، وذلك بزرع ردود الفعل السريعة في سلوكه.

مرة شتم حمار فيلسوفاً فغضب أحد تلاميذه الجالسين حوله، وقال له معتباً: لم لا ترد عليه؟ فقال الفيلسوف لتلميذه: لو ردت عليه لأصبحت مثله، وهذا هو الهدف الذي يريده.

طبعاً لا أحد يطمع في أن تكون جميع ردود الأفعال العربية ردوداً فلسفية. لا أحد يطمع في هذا ولكن لا أحد يرضى في المقابل أن تكون بدون تفكير.

نجحت اسرائيل وأعوانها في أشياء كثيرة، ولكن أهم شيء نجحوا فيه في حربهم الميدانية والنفسية أنهم جعلونا في قبضة رياح ردود الأفعال السريعة التي أذلت و-tone diyi بأكثرنا إلى اليأس.

(١٨)

من الصفات التي ذكر ابن رشد أنها مناقضة للعقلانية، صفة أخرى هي (التعصب). فما هو التعصب؟.

يقول النفسيون: (التعصب عبارة عن اتجاه نفسي موجب أو سالب، يجعل الشخص يقف موقفاً معارضًا، أو مؤازراً لفكرة أو

موضوع معين دون أن يكون ذلك مبنياً على دليل منطقى بحيث يكون ذلك مصحوباً بشحنة انفعالية تحول بين الفرد وبين السلوك السليم، و يؤدى التعصب إلى التهديد والخوف والصراع والسلوك العدواني).

الموقف المعارض والموقف المؤيد؛ كلا هذين نشاط إنساني مشروع.. بل تقوم عليه الحياة البشرية برمتها، ولكن متى يكون سلبياً؟. يكون النشاط المعارض أو المؤيد سليماً، أي تعصباً حين تصاحبه تلك الشحنة الانفعالية التي تحول بين الفرد وبين السلوك المنطقى.

هل يسود المنطق في المواقف العربية أم التعصب؟.

هل تحتاج إجابة؟.

لم لا تضعها بنفسك؟.

إذا كنت لا تعرف، فأنت لم تقرأ التاريخ مطلقاً.

(١٩)

العقلانية عند ابن شد هي تلك الصبغة الإنسانية البعيدة عن الجمود، وعن التعصب، الهدافة إلى التغيير الاجتماعي إلى أفضل، والمبنية على عدم احتكار الحقيقة.

عدم احتكار الحقيقة.. هذا هو العنصر الذي لم نقف عليه من عناصر العقلانية، ماذا يعني عدم احتكار الحقيقة؟.

الحقيقة هي هدف الجميع في كل زمان ومكان؛ فالفيلسوف يدخل سراديب تأملات، وهدفه الحقيقة، ويقلب السياسي الاحتمالات وهدفه الحقيقة، ويقضى العالِم الليل ساهراً وهدفه الحقيقة.

ولكن هناك من يظلم ويقتل مدعياً أن هدفه الحقيقة. وهناك من يملاً سمعك كذباً، ويقسم على أنه يقول الحقيقة، وهناك التاجر الذي يسرقك وهو يدعى الحقيقة.

وإذن فالحقيقة ليست واحدة، أو هي بعبارة أدق ليست ملكاً لأحد. إنها ملك الواقع المتتطور دائماً، وهدف الجميع. فلماذا التقاتل عليها إذن؟ لماذا ادعاء ملكيتها؟.

إن احتكار الحقيقة من فرد أو جماعة أو أمة، اعتداء على الإنسانية كلها. هكذا تقول العقلانية التي هي من أهم سمات الحضارة.

(٢٠)

أين نحن من العقلانية؟ ما هي المسافة التي تفصلنا عن الجمود، وعن التعصب وعدم ادعاء امتلاك الحقيقة.. وأخيراً الإسهام الإيجابي في التغيير الاجتماعي؟.

هل عندك جرأة على أن تسأل عربياً واحداً: هل أنت عقلاني أم لا؟ وهل أنت بعيد عن الجمود والتعصب أم لا؟ وهل غادرت الحقيقة بيتكم منذ قرن أو لا؟.

هل تستطيع مجرد توجيه مثل هذه الأسئلة؟.
أنا شخصياً لا أستطع.

إني على يقين له رأس إنسان وجسم سمكة وجناحا طائر وأظافر أسد ورشاقة غزال.. بأن كل عربي لا يعرف الجمود ولا التعصب، وبيني يومياً نصف التغيير الاجتماعي.. أما الحقيقة، فما ذنبه إذا كانت لا تعرف من بقاع الدنيا كلها إلا بيتهم؟.

قد يكون مثل هذا الكلام قاسياً ولست غافلاً عما به من قسوة، ولكن مالعمل؟ وكل ما بين يديك وأمامك وخلفك يدفعك إلى مثل هذا دفعاً.

قل لي.

١٧. اليقين.

. (م ١٩٩٦)

(١)

اليقين هو: العلم الثابت الذي لا شك معه. ويعني اليقين في الفلسفة: اطمئنان النفس إلى حكم مع الاعتقاد بصحته. ويقسم الفلسفة اليقين إلى قسمين:

يقين ذاتي. وهو اليقين الذي لا يستطيع صاحبه نقله إلى غيره، مثل شعور المرء بما في نفسه. وأوضح أمثلته اليقين الصوفي.

ويقين موضوعي. وهو اليقين المستند إلى أسباب تفرض نفسها على جميع العقول مثل اليقين بأن الأرض كروية.

يتفرع عن اليقين الذاتي ما يسمونه بـ(اليقين الأخلاقي) وهو: (اقتناع الفرد بأنه يستطيع أن يتخد إزاء ما يعتقد أنه حق قراراً عملياً موافقاً له).

تتضمن هذه الزاوية خطورة اليقين الذاتي في الحياة الاجتماعية، حين يكون بدون ضوابط صارمة. وهو غالباً ما يكون كذلك.

إن اليقين الذاتي الذي تملكه أنت ليس بالضرورة يكون مثل اليقين الذي يملكه غيرك، بل قد يكون مناقضاً له ومتناحراً معه. فإذا حصل هذا التناحر -كما نرى الآن في معظم بقاع الأرض- فما هي الضوابط أو المقاييس التي تقاس بها صحة هذا اليقين أو ذاك حين يتحولان إلى سلوك عملي يؤثر في الحياة الاجتماعية برمتها؟.

(٢)

في داخل كل منا، أفراداً وجماعات، يقينيات ذاتية، ويقينيات موضوعية كثيرة.. فهل تبقى هذه اليقينيات في حالة تجاور وثبات، أم يقع بينها صراع قد لا تشعر به أحياناً؟ وحين يقع بينهما هذا الصراع، ترى من يهزم الآخر؟.

يعتقد المفكر فؤاد زكريا أن اليقين الموضوعي هو الذي يهزم اليقين الذاتي، ولا يزال، في التاريخ البشري كله. إنه يعتقد بأن الإنسان كلما ازداد علماً ومعرفة وبمقدار كمية علمه ومعرفته، تخلص من يقينياته الذاتية شيئاً فشيئاً، وبالعكس كلما بقي أسير الجهل وقلة المعرفة.

لهذا الرأي بالطبع ما يبرره حسب الرؤية الفلسفية التي يصدر عنها فؤاد زكريا. ولكننا حين ننظر بعين الواقع إلى الساحة البشرية نجد أن اليقين الذاتي هو الذي يهزم اليقين الموضوعي ولا يزال.

ما الذي يتحكم في الجزائر وأفغانستان وغيرهما من البلدان المتناحرة اجتماعياً؟ الذي يتحكم هو اليقين الذاتي لا غيره، بل ما الذي يتحكم في البلدان الصناعية الكبرى المليئة بالمشكلات الاجتماعية؟ إنه اليقين الفردي، النفسي، الذاتي لا غيره.

ترى متى نستطيع جعل اليقينيين بدون تناحر؟.

(٣)

(إذا دارت الأرض حول الشمس، فإن سلطة الكنيسة ستنهار)،
برنارد شو.

من سمات اليقين الذاتي والموضوعي الصراع الدائم بينهما داخل كل فرد، وكل جماعة. وكل يقين يتصر أو ينهرم يجر معه عدداً يقل أو يكثر من (الاليقينات).

إن سلطة الكنيسة تستند إلى يقينات كثيرة، ولكن انهيار واحد منها في نظر برنارد شو كفيل بانهيارها كلها.

كذلك هي الحال حين ننظر في حياة بعض الأفراد الذين تركوا أثراً هم في حقبة من تاريخهم. لنظر -مثلاً- حياة الغزالى، كما وصفها

هو بنفسه - فسنجد أن انهيار يقين ذاتي واحد قاده إلى انهيار يقينات باللغة الخطورة.

إننا نستغرب حتى حدود الإدانة من أفراد انتقلوا من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وبالعكس. غير أن هذا الاستغراب يكون مشروعاً في حالة واحدة هي أن يكون ذلك التنقل لأطماء ذاتية، أما حين يكون ناتجاً عن صراع حاد بين اليقينات، الذاتية والموضوعية، فلا أعتقد أن الإدانة واردة مهما كان الاستغراب واسعاً.

(٤)

(من الممكن)

(من المرجح)

(أغلب الظن)

(أجد في نفسي الميل إلى ذلك) ..

يقف أحد مفكرينا على هذه التعبيرات وأمثالها قائلاً أن هذه التعبيرات هي التي تميز العالم من الجاهل. فكلما ازداد الإنسان علمًا أكثر من هذه العبارات البعيدة عن اليقين، والتي ترك الباب مفتوحاً أمام الاحتمالات الأخرى. أما الجاهل فإنه يكثر في حديثه من (لا شك في ذلك)

(إن هذا هو الصحيح)

(هذه حقيقة مطلقة) ..

ولكن ما الذي نقصد هنا بالعالم والجاهل؟ .

لا نقصد المفهوم الحرفي، ولا جميع الحالات. وهناك علماء كثيرون في اختصاصات عديدة لا يملكون هذه الميزة. وهناك آخرون

لا يملكون شهادات طويلة عريضة، ولكنهم أكثر قدرة على إدراك أن اليقين ليس ملك أحد.

ومع ذلك يبقى العلم والمعرفة وإدراك أن العلم متتطور وليس ثابتاً.. تبقى هذه الأمور هي الضمانة الوحيدة لانتصار اليقين الموضوعي على اليقين الذاتي وبخاصة عندما يكون لا أخلاقياً.

(٥)

يبدأ أبو تمام حماسته بمقطوعة فريط بن أذين التي يقول فيها:
لا يسألون أخاهم حين ينبدهم - في النائبات على ما قال برهانا.
إن قول الآخر هو الحق، هو اليقين. وإذا حصل اليقين فلا حاجة
إلى البرهان أصلاً.

يتناقض اليقين المطلق في فرد، أو جماعة، مع توجيه الأسئلة. إننا نحتاج إلى السؤال حين نريد الوصول إلى فهم الأشياء بعمق.. حين نريد المعرفة المستندة إلى (السببية). أما إذا كنا على يقين من كل شيء فما هو الداعي إلى السؤال؟.

هكذا كانت الحياة في العصر الجاهلي. هي كذلك في كل عصر يسوده الجهل. أما العصور العلمية فهي عصور الأسئلة المتداقة من كل حدب وصوب ! لماذا هذا؟ كيف صار ذاك؟... الخ.

لقد وقف المفكر الاجتماعي الدكتور علي الوردي في أكثر كتبه على الصراع بين القيم البدوية والقيم الحضارية وكيف فعلت فعلها ولا تزال في حياة العراق وخاصة، والحياة العربية بصورة عامة. مشيراً إلى أن (الذهنية اليقينية) هي التي أوصلتنا إلى ما نحن عليه.

-ألا ترى أنك أرهقتنا بالكلام عن اليقين، سواء كان موضوعياً أو نفسياً؟ لم لا تذهب إلى موضوع آخر؟ هل انسدت عليك جميع الأبواب الأخرى؟ (بس عاد) من هذا اليقين، واذهب إلى حقول أخرى.

-ما هي تلك الحقول التي تريده؟

-أريد أن أوقعك في (شرك) صنعته بيديك كلتيهما.

-ما هو هذا الشرك؟

-لقد زعمت أن اليقين الحضاري هو اليقين الموضوعي، أما اليقين الذاتي فهو غالباً يقود إلى منزلقات بعيدة عن الحضارة.

وإذن: ماذا تقول في تلك الرؤية (الاليقين) التي تصلنا عن طريق الفن، عن طريق الأدب.. أليست تلك الرؤية رؤية ذاتية؟ أليس المنتج الوج다اني يقودنا إلى (بقيين ذاتي) وإن أمكن وصفه باليقين الوجدااني؟ فهل مثل هذا اليقين بعيد عن الحضارة؟.

-لا. هذا ليس (شركاً). إن الرؤية الوجداانية ليست رؤية ذاتية فحسب، إنها رؤية، مهما توغلت في خصوصيتها، فهي توصف بالشمول، أي أنها رؤية جماعية ينطق بها فرد، ويعبر بها فرد، لا باعتباره فرداً، وإنما باعتباره حاملاً وموصلاً لرؤبة جماعية.

هل اقتنعت؟.

١٨. عقبات التفكير.

(م ١٩٩٧).

(١)

يطرح المفكر فؤاد زكريا في كتابه (التفكير العلمي) تحت عنوان (عقبات في طريق التفكير العلمي) جملة من العوائق غير المرئية التي تصيب التفكير بالجمود أو حتى الشلل.

لم يكن زكريا أول من بحث تلك العقبات، ولكن له فضل النظرة الشمولية التي طرحتها عليهما، ومن أهم تلك العقبات التي ذكرها:

-الأسطورة والخرافة:

لم يكن في مقدور الإنسان حين واجه الحياة على الأرض أن يفسر الأشياء والظواهر تفسيراً ((سببياً)) إنه يراها تظهر وتحتفى وتعاقب وتتصارع.. فراح يقيسها على نفسه.

لقد ظن أن لكل شيء ولكل ظاهرة (روحًا) تحركه وتحركها، فالبحر له روح، والكتاكيت لها أرواح والفيضان له روح.. وهكذا. بقي هذا الاعتقاد الذي ركب له الخيال البشري أكثر من جناح، حقباً طويلاً يحفر لنفسه في داخل الإنسان مخابئ لا يراها البصیر ولا التفكير السريع.

لا تزال هذه المخابئ حتى الآن منطلقاً لكثير من التعليقات الأسطورية والخرافية، أي بعيدة عن إعادة الظواهر إلى أسبابها الحقيقة.

تشكل هذه المخابئ -حتى الآن- عقبة كبيرة وغير مرئية في طريق التفكير العلمي أو الحضاري بصورة عامة.

(٢)

من العقبات التي تواجه التفكير السليم، أو الحضاري، أو العلمي، ما يسميه فؤاد زكريا (الخاضوع للسلطة).

ويقصد بالسلطة - هنا - السلطة الفكرية السائدة، لا السلطة السياسية. ويضرب مثلاً على ذلك بسلطة أرسسطو التي بقيت تسيطر على الفكر الغربي، بل البشري أكثر من ١٥٠٠ سنة. وكان الاستسلام لسلطتها عائقاً من عوائق التفكير الحر.

إن هذه العقبة لا أعتقد أنها وجدت أو توجد في أمة، ثم تفعل فعلها فيها مثلاً هي موجودة في الأمة العربية.. إن (الذهنية الماضوية) هي المسيطرة على كل مجالات الفكر العربي، بل لا يبالغ إذا مددنا هذه السيطرة إلى مجال (الوجودان) العربي.

لقد تناولت أقلام كثيرة، منذ عصر التدوين وحتى الآن، هذه الظاهرة التي ضربت أطنابها في رأس كل عربي وأقامت دون نية للرحيل.

إن أي جهيد من جامعاتنا حين تطرح عليه رأياً خلافياً، سيهرب بدون تفكير إلى تفنيده، حتى لو اجتمع الشمس والقمر في داخله. ولكنك حين تقول له: (هذا رأي قال به العاجز)، هنا تنفرج أساريره ويسقط اليقين على سمعه وبصره وقلبه..

أليست هذه مصيبة؟

(٣)

(لا يمكن معرفة هذا)

(هذا مستحيل)

(في طلعة الشمس ما يعنيك عن زحل)..

ماذا نلمس في مثل هذه التعبيرات؟

نلمس بوضوح (إنكار قدرة العقل) البشري على الفهم، وعلى اختراق ظواهر الأشياء إلى جواherها، ومن ثم إلى معرفة أسبابها.

إن هذه التعبيرات ليست فقط تملأ الكتب القديمة، بل هي تمتد حتى في أحاديثنا اليومية في المجالس والأسواق.. مما يحيلها إلى (بدهية) لا تقبل الجدل، في حين أنها أكثر العقبات إعاقة للتفكير.

للفكر البشري أجنحة تعرف الطيران في أي فضاء، فلماذا نقصها، أو إذا تلطينا وضعنا الفكر في قفص من اليأس والكسل والاستسلام؟!.

ما نراه الآن يملأ الأرض والفضاء، ألم يكن مستحيلاً قبل خمسين عاماً لا أكثر؟ ما الذي صيره واقعاً ملماساً يهب الحياة جمالاً ورفاهية؟ أليس هو الإيمان بقدرة العقل البشري على الوصول إلى فض المجهول وتطوريه؟!.

بلى، إنه كذلك..

(٤)

(الإعلام المضل).

هذه هي العقبة الرابعة من العقبات في طريق التفكير السليم، والتي تزداد ضخامة في الوقت الذي تزداد فيه خفاء ومكرًا ومراؤغة.

كان الشاعر هو القناة الفضائية التي تصب القبولة، أو صاحب المال.. يصيرون فيها فضائلهم على رؤوس الناس المساكين، والناس يصدقون (فمن يساوي بأنف الناقة «الذبا»؟؟!). طبعاً لا أحد.

وتطورت المسألة، أصبح الإعلام (علمًا وصناعة) يدخل فيها علم النفس وعلم الاجتماع، وكل ما يجعل على الفكر غشاء رقيقة، ولكنه من القوة بحيث يقع الفكر في أسره.

لم يعد الإعلام الآن سمعياً وحسب، بل أصبح سمعياً وبصرياً ونفسياً. أصبح يلاحقك حتى سرير نومك، فإذا لم يصبك برصاصة القاتل، أصابك من حولك.

والغريب في الأمر أن تأثير الإعلام يمتد حتى إلى من يعرف أنه كاذب ومضلّل، لأن الإنسان لا يفكر في كل صغيرة وكبيرة تمر عليه، فهناك ما يتسرّب إلى اللاشعور، ومن هنا تأتي الخطورة.

(٥)

يعرف القاموس الرأي العام بقوله: (الرأي العام هو الاعتقاد الجماعي، أو الاعتقاد الذي يشترك فيه الجمهور وهو لا يوجب أن يكون أصحابه شاعرين بما فيه من خطأ أو ضعف).

أعتقد أن هناك طرقاً كثيرة تصل إلى حد (التقاطع) في الوصول إلى معنى (الرأي العام) فبعضها إيجابي لأنّه يتعلّق بتبلور الإرادة الجماعية، وبعضها سلبي كما يشير إليه التعريف أعلاه.

إن وصف التعريف (الرأي العام) بأنه لا يوجب أن يكون أصحابه شاعرين بما فيه من خطأ أو ضعف، إن هذا الوصف هو الباب الذي يدخل منه الإعلام (المضلّل) إلى توجيه الشعوب توجيهاً مزيفاً، يصل إلى حد أنه يكون ضد مصالحها في أغلب الأحيان.

ما الذي يتحكم في الرأي العام الغربي الآن؟.

هل تتحكم فيه النّظرة العلمية التي من المفترض أن تلك الشعوب قد بلغتها؟ لا .. أبداً.. الذي يتحكم فيه هو الإعلام المضلّل .. الإعلام الذي يحمل بيده عشرين مكيالاً للشيء الواحد، وعشرين ميزاناً للقيمة الواحدة. لذلك أصبحت تلك الشعوب تساق سوقاً لا بالعصا، بل بالإعلام.

كيف تم و يتم هذا؟.

(علم النفس)

(علم النفس الاجتماعي)

(علم النفس الجماعي)..

هذه علوم تولد بعضها من بعض بفعل الانشطار والتراكب.

ولكن أخطرها، وأشدّها فتكاً هو العلم الثالث، أي علم النفس الجماعي لأنّه العلم الذي يدرس كيفية دمج الأفراد بعضهم ودفعهم في اتجاه معين أو ردعهم عنه.

إنه السلاح الذي استخدمه ولا يزال يستخدمه الإعلام المضلل لدفع الناس دفعاً إلى ما يريد هو، لا ما يريد هو لاء الناس.

يقول أحد المفكرين: (و الظاهرة التي تدهشنا أكثر في الجمهور النفسي هي التالية:

أياً تكون نوعية الأفراد الذين يشكلونه وأياً يكن نمط حياتهم متشابهاً أو مختلفاً، وكذلك اهتماماتهم ومزاجهم أو ذكاؤهم، فإنه بمجرد تحولهم إلى جمهور يزودهم بنوع من (الروح الجماعية).. و يجعلهم هذه الروح يحسون ويفكرن ويتحركون بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي كان سيحس بها ويفكر ويتحرك كل فرد منهم لو كان معزولاً).

غostenan loboun / سيكولوجية الجماهير / هاشم صالح ص ٥٦.
أرأيت عنف وخبث الإعلام حين يحاول دمج الأفراد بعضهم ليسلب منهم إرادة التفكير؟!.

(٧)

العقم: حالة تحول دون التنااسل في الذكر والأنثى.

ويضيف القاموس: ريح عقيم: لم تأت بمطر. يوم عقيم: لا هواء فيه. عقل عقيم: لا خير فيه، ولا ثمرة منه.

وإذن، فلا يقتصر العقم على عدم الإنجاب أو التنااسل في الذكر والأنثى، كما هو مستقر في أذهان الناس، بل هو يشمل حالات كثيرة يمكن اختصارها بالقول: إن كل شيء لا يؤدي وظيفته الطبيعية يعتبر عقيماً.

إن الفرد لا يكون عقيماً فقط حين لا ينجذب أولاً داً، بل هو عقيم حين لا يؤدي واجبه الاجتماعي، وعقيم حين يكون سلوكه منافياً للقيم، وعقيم حين تتسم ذاته بالأخذ دون عطاء.

الفرد الإنساني حقل من الحقول، فإذا كان هذا الحقل مكتظاً بالأشجار، ولكنها دون ثمر.. فهو عقيم مثل ذلك الحقل.

ما قيمة المنجل الذي لا يشذب الأشجار؟.

هذه -إذا لم تخني الذاكرة- إحدى محاورات أفلاطون التي تتناول فيها أفكار حول فعل المنجل ومداه، وما المنجل في حقله إلا مثل الإنسان في بيته وفي مجتمعه.

هل أنت عقيم؟

ستجيب بغضب: كلا ورب الكعبة.

(٨)

العقم في حدود معرفتي إما أن يكون من الرجل أو من المرأة، أما الاحتمال الثالث أو الفرض الثالث بأن يكون منهما معاً.. هذا لا علم لي به حتى الآن.

ولكن حين نخرج من سياج الذكر والأنثى إلى رحاب واسع، أو تغير الصورة وتتجسد أمامنا حالات ليست بعيدة عن الغرابة؛ إن الأفراد في كل مجتمع بعضهم عقيم في فكره وسلوكه، وبعضهم الآخر نجيب. ولكن في كل مجتمع -كذلك- لا يرقى الفرد في فرديته. إنه لابد منخبط في (التفاعل الاجتماعي).. وهنا يأتي السؤال:

هل هذا التفاعل (التفاعل الاجتماعي) الذي يعيش تحت مظلته جميع الأفراد، يمكن أن يكون عقيماً؟.

السؤال هذا صعب. لماذا؟ لأن (وصف العقم) أي عقم، حين نطلقه على مجتمع، أو على أمة، يكون فيه لون من الإدانة لذلك المجتمع، أو تلك الأمة، وليس الإدانة بمثل هذا الحجم سهلة، ولا بد أن تكون خاضعة لموازين صارمة، وإنما أصبحت اعتداءً.

هنا نصل إلى (مربيط الناقة) :

هل الأمة العربية الآن، بحدودها القائمة الآن، بمحيطها وخليجها الآن.. هل هذه الأمة تتصف بالعقم أم بالتناسل؟ وما هي مظاهر هذا العقم -إن وجد- أو ذاك التناسل؟.

هل تعجبك الإجابة على مثل هذه الأسئلة؟.

(٩)

يقول كثير من مفكرينا أن (التفاعل الاجتماعي) في الأمة العربية -الآن- عقيم بشكل مطلق.. بشكل يبعث على الوقوف على الأطلال بكاءً وندباً.

ومعنى عقم التفاعل الاجتماعي أن فكر الأمة عقيم، أو على الأقل يعني أن هذا الفكر غير فاعل، لأنه منفصل عن الواقع، وعن التأثير فيه.

وهو لاء المفكرون منقسمون على أنفسهم إلى حد التناقض؛ فيعيد بعضهم هذا العقم إلى أسباب داخلية ماثلة في الذهنية العربية بفعل ظروف عديدة.. ويرمي بعضهم الآخر بجريرة هذا العقم على أسباب خارجية، كانت ولا تزال تستهدف هذه الأمة، وتعيقها عن الحركة إلى الأمام.

كذلك فإن بعضهم يتبع هذا العقم من المنبع إلى المصب، أي منذ الجذور الأولى للتفكير العربي. ويوقف بعضهم الآخر حديثه عند الزمن الحاضر، قاطعاً متيقناً أن الماضي كان عطاءً كله.. كان تناسلاً في كل ميدان.

هذه الآراء التي يدللي بها هؤلاء المفكرون، على تقاطعها، لها لون من الصحة، ولها لون من الإغراء يدفع القارئ إلى تقصيها وتأمل الأطروحات التي تقدمها بتفاؤل تارة، وبيأس وتشاؤم تارة أخرى.

ولكن لابد من التفاؤل.

(١٠)

ما هي مظاهر العقم في أي أمة من الأمم؟.
إنها كثيرة، ولكن أهمها الآتي:
أولاًً - الانفصال عن الواقع.

لم يتم اكتشاف وتشخيص هذا الداء الفاتك الذي نسميه (الانفصال عن الواقع) والموغل في جسم الأمة العربية، في وقتنا الحاضر، بل هو مشخص منذ قرون سحرية، حين نجد ذلك في أكثر من نص لابن المقفع وبشار وأبي نواس والمتنبي والمعري على صعيد الأدب وحده، فكيف بغيره!.

غير أن الفرق بين إدراك عصرنا لهذا الداء، وبين إدراك العصور السابقة.. فرق كبير، يتمثل في الفرق بين الدوافع والأهداف، والموقف منه بصورة عامة.

إن عصرنا لم يقف عند حدود وصفه، ولا عند لوم الأمة وكيل الصفات السلبية لها، بل حاول أن يتلمس الحلول أو الأدوية الممكنة لهذا الداء.

حاول أكثر من مفكر في عصرنا علاج هذا الداء بإخلاص وبحرقة، حتى أن بعضهم، ومنهم المفكر برهان غليون، جعل محور أهم كتبه وصف هذا المرض، ووصف الأدوية له.

ولكن هل نجح هو وأمثاله؟!..
أعتقد ذلك.

(١١)

من مظاهر العقم في أي أمة:

ثانياً- تبديد القوة.

لن تجد هدراً للقوة، أو الطاقة في مجتمع ما، مثلما تجده في المجتمعات العربية. إنك تكاد تلمس عداءً ناشباً بين كل مجتمع وبين طاقاته، الأمر الذي يملؤك رعباً.

يحصر (برجنسكي) مستشار الأمن القومي الأمريكي السابق قوة المجتمع في أربعة عناصر هي:

١- القوة الاقتصادية.

٢- قوة التماسك الاجتماعي.

٣- قوة التلاقي على هدف محدد.

٤- القوة العسكرية.

تُرى، إلى أين سنصل حين ندرس حال الأمة العربية على ضوء هذه العناصر؟! سأجيب على هذا في أسبوع قادم، مكتفياً الآن بعرض مشهد واحد:

لقد استمرت الحرب الأهلية في لبنان حوالي عشرين عاماً.. أهدرت طاقات هائلة فيها، أهمها الإنسان. ولكن هل تغير شيء؟!.

لا، لم يتغير.. فالأشخاص هم الأشخاص، والنظام هو النظام.

هل تعرف ما قاله شوقي في لبنان؟ إنه قال: لبنان والخلد اختراع الله لم - يوسم بأجمل منهم ملكته.

(١٢)

(أنا مالي?).

هذا هو ثالث مظاهر العقم في المجتمعات.. (أنا مالي؟) هذه الكلمة الشائعة على كل لسان عربي، والتي لا نحس بغرابة حين نسمعها من كل حدب وصوب.

(أنا مالي؟) ماذا تعني؟.

تعني التنكر لأي وسائل تشد الفرد بمجتمعه. تعني انعدام حس المسؤولية، وتعني بعبارة أوضح (اللا مبالاة).

لقد وقف أحد كتاب هذه الجريدة (محمد محفوظ / صحيفة اليوم، في ١٣/١١/١٩٩٦) وقوفاً جميلاً، حين ربط بينها وبين تبرير الانحطاط الحضاري في المجتمع، لأن اللامبالاة هي التي تجعلنا نبرر واقعنا، ونرمي بالتبعات على مشجب آخر.

تُرى ما هي الجذور النفسية/ الاجتماعية لهذه اللامبالاة؟.

إنها طبعاً لم تهبط من الفضاء، ولم تتحكم في السلوك الاجتماعي من غير سبب. فما هي تلك الاسباب؟

الأسباب كثيرة. ويمكن أن نقف عليها في أسباب قادمة. ولكن
يكفي الآن أن نقول:....

لا. الأفضل ألا تقول، لأن ما تقوله سيكون مؤلماً، ونحن كما قال
محمود درويش:

(لم نعد قادرين على اليأس أكثر مما يئسنا).

١٩. كيف نقرأ الماضي؟.

(م ١٩٩٧)

(١)

ضباب الرؤية.

لأقصد بالرؤبة هنا معناها الفلسفي، ولا الصوفي، الذي أقصده هو: طريقة قراءة الأشياء. أي، الكيفية التي نتصور بها الأمور من حولنا.

يحتاج الماضي إلى قراءة، لنعرف ما غرسه فينا منأشجار مثمرة، ومن أشواك، ويحتاج الحاضر إلى قراءة، لنعرف إلى أين نتجه؟ وما هي الريح التي نقع تحت تأثيرها؟ ومن أين هي قادمة، ويحتاج المستقبل إلى تنبؤ، أي إلى قراءة احتمالية، لنعرف هل نحن ذاهبون إلى الليل، أو إلى النهار؟.

هذه القراءة هي ما أعتبر عنه - هنا - بـ(الرؤبة). كيف قرأنا ماضينا؟ وكيف نقرأ حاضرنا ومستقبلنا؟.

ليست الإجابة على هذا صعبة.

هناك مئات الدراسات التي قرأت الماضي، أي هذا الذي يسمونه (التراث).. فما هي الرؤبة التي تخرج بها من هذه الدراسات؟. سوف تخرج كما خرج غيرك برؤبة ضبابية تحتاج إلى أن تصهرها الشمس طويلاً، لأن الذين درسوا التراث هم أنفسهم واقعون تحت ضباب الرؤبة.

إن بعضهم يصور لك الماضي وكأنه أفق تتسابق فيه الشموس بدون توقف، ويصوره الآخر ظلمات بعضها فوق بعض، والثالث تائه يُشير إلى الشموس مرة، وإلى الظلمات مرة أخرى.

(٢)

الماضي ببساطة، أمواج من البشر كانت لهم مطامحهم، وأمالهم ونجاحهم وفشلهم. كانوا يعيشون تحت ظل أنظمة وقوانين وعقائد

وقيم، وكان بعضهم مخلصاً لها، وبعضهم الآخر خارجاً عليها، ولذلك أصبح هناك ظالم ومظلوم، ومؤمن وفاسق، ومرضى عنه ومحضوب عليه.

هذا هو الماضي بقضيه وقضيضيه.

كيف نقرأ هذا الماضي؟ وهل في الإمكان قراءته بصورة صحيحة؟.

الفاصل بيننا وبين هذه الأمواج البشرية، أمواج مثلها من السنين والأعوام. إنها غائبة عنا. فهل بالإمكان قراءتها وهي غائبة؟ وكيف؟.

-نقرأها من خلال كتب التاريخ.

-هذا جواب صحيح. ولكن كتب التاريخ لم تؤلف برؤية واحدة ولا برؤية محايدة.. كتب التاريخ تحمل (رؤيه) أصحابها، وحتماً لن تكون هذه الرؤية أكثر صفاء من حاملها.

تقديم كتب التاريخ لنا حشدًا من الواقع، حشدًا من الجزئيات المتناثرة، فهل قراءتها كافية لمعرفة الماضي كله؟

هل تستطيع الإجابة؟.

(٣)

كنا نقرأ الحاضر على ضوء الماضي منذ أكثر من قرن، لذلك تلاحت النداءات، وتسابقت العناجر إلى ما سُمّوه (الإحياء).

إن الإحياء عملية ضرورية بدون شك إذا كان الهدف منه هو فهم الماضي، واستخدام ما فيه من مصايير لقراءة الحاضر.

لكن الذي حدث هو محاولة صوغ الحاضر برؤية ماضيه.. الأمر الذي أدى ويؤدي إلى ضبابية الرؤية التي نحاول بها إدراك الحاضر إدراكاً كاملاً.

حاضرنا مصب كبير لا لجدال الماضي وحده، بل لأنهار كبيرة وسیول هائلة تنقض من حضارة سريعة جارفة تزخر بمتناقضات عديدة، وتتجاوز نفسها باستمرار.

من هذه (الصدمة) كما يعبر بعض مفكرينا عنها، أي من اصطدام رؤيتنا للحاضر على ضوء الماضي بمعطيات هذه الحضارة الجارفة، حصل ويحصل هذا التمزق الذي نلمسه في كل ميادين النشاط العربي والسلوك العربي.

لابد من قراءة الحاضر على ضوء مصابيح عديدة يكون الماضي جزءاً منها، لا كلها.

ولكن كيف؟

ومن يقوم بصوغ هذه الرؤية الإيجابية، والعوائق كثيرة؟.

(٤)

تعطيك أية قراءة سريعة لحاضرنا العربي القناعة بأن هذا الحاضر مصاب بالشلل التام:

فنحن على صعيد الصراع الدولي، أو الصراع بين الأمم على هذه الأرض، لأن ملك السلاح المادي ولا المعنوي لإدارة هذا الصراع.

ليس معنى هذا: العجز الذاتي. بل هي العوائق المرئية وغير المرئية التي نرزع تحتها.

ونحن على صعيد الاقتصاد والعلم والثقافة بصورة عامة نستوردها مثلما نستورد السيارات، ثم نستخدمها بصورة مبتورة بائسة ومدمرة أحياناً.

إننا لا نحسن حتى (التقليد).. وهل هناك مصيبة أكثر من هذه؟!. لقد وقف الصادق النيهوم وهو كاتب تختلف معه كثيراً ولكنك تاحترمه، وقف على تعبير (الثقافة العربية المعاصرة).. وقف وفي يده

أكثر من سوط، وراح يجلد نفسه ويجلد الأمة ويجلد الحضارة واصفاً ثقافتنا بأنها ثقافة (مزورة).

لست مندفعاً مثل الصادق النيهوم في هذا التشاوُم المُر، ولكنني لست بعيداً عنه.

(٥)

ليست قراءة الماضي ترفاً. ليست من ذلك الحقل النفسي الذي يسمونه (حب الفضول). بل وليس لتصحيح الذاكرة أو تجديدها. إن قراءة الماضي ضرورة، لأننا لا يمكن أن نفهم الحاضر إلا إذا فهمناه.

كيف نفهم اختلاف الناس في قيمهم وعقائدهم اذا لم نفهم الماضي الذي انحدرت منه تلك القيم والعقائد، وانغرست في قلوب الناس ووجداناتهم؟.

إن فهم هذه القيم وكيفية انغراسها في النفوس ضروري لفهم السلوك الاجتماعي نفسه الذي لا تتمكن الحياة الاجتماعية السوية بدون إدراك أسبابه.

هناك على امتداد البصر إلى مدى الكرة الأرضية كلها مجتمعات متاخرة، يستند هذا التناحر إلى أسباب، بعضها ظاهر وبعضها مضمون. وهذا المضمون هو الأشد خطورة. وهو في الغالب نابع من الماضي لا من الحاضر. وما لم نفهم ذاك الماضي لا يمكن أن نسيطر على التتائج التي تنفثها فيينا تلك الأسباب المضمرة.

ولكن: تحت أي المصايح نقرأ الماضي؟.

(٦)

نقرأ الماضي على ضوء آلاف الكتب الفكرية التي خلفها بين أيدينا.

هذا مصباح.

نقرأ على ضوءه دواوين الشعر.. هذا مصباح نقرأ على ضوءه
كتب التاريخ العديدة.
هذا مصباح.

ترى، أي هذه المصايح أشد إضاءة؟. نحن مضطرون إلى
هذا السؤال، لأن المصايح في حد ذاتها ليست غاية، إنها وسيلة.
وباعتبارها كذلك، فلا بد من اختيار أفضل الوسائل للوصول إلى
الهدف وهو قراءة التراث أو الماضي قراءة صحيحة. وكلما كان
المصباح أشد إضاءة كان احتمال الوصول إلى الحقيقة أكثر قرباً.

ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من طرح سؤال آخر قبل
فحص أي من تلك المصايح. السؤال هو: تحت أي المقاييس فحص
تلك المصايح؟ هل هي مقاييس الحاضر أم مقاييس الماضي نفسه؟.
بالطبع ليس لنا الحق في تطبيق مقاييسنا الحاضرة على الماضي،
ولا على مصابيحه. لأن لكل زمن مقاييسه، ونقل مقاييس زمن ما إلى
زمن آخر هو اعتداء على الزمانين، وعلى المنهج العلمي نفسه.

(٧)

(مصباح الكتب).

خلف الماضي لنا الآلاف من الكتب. وقامت عملية (الإحياء)
وما زالت ببعث الكثير منها بالطباعة تارة، وبتعيم محتواها وإظهاره
تارة أخرى.

ولكن هل يكفي هذا القراءة الماضي؟.
كلا. إنه لا يكفي.

أولاً: إن تلك الكتب، في معظمها، ألفت ليمثل كل منها تياراً ذهنياً محدداً يختلف عن الآخر ويناقضه، بحيث أن بعض مفكرينا المعاصرین يعتقد ان تلك الكتب تمثل تاريخ الاختلاف لا تاريخ الاتفاق.

ومعنى هذا أن تلك الكتب لا تمثل الماضي كله. إنها تمثل أجزاء متداولة منه. وهي حين ترسل مصباحها، ترسله على ذلك الجزء بالذات لا غيره، بل أكثر من هذا، إنها تحاول أن توقف أي ضوء يتسرّب إلى الأجزاء الأخرى.

ليس معنى هذا نفي الفائدة من تلك الكتب.. لا. إن فائدتها عظيمة، ويجب أن نقابلها بكل احترام. ولكن احترامها شيء، وكونها مصباحاً يضيء الماضي كله شيء آخر.

إنها تضيء الناحية التي ألفت من أجلها، لا جميع نواحي الحياة الفكرية والاجتماعية في الوسط الذي ألفت فيه.

(٨)

ثانياً: حين سقطت بغداد، امتلأت دجلة بالكتب التي تعمد الفاتحون إتلافها، لجهلهم وبربريتهم. وهناك آلاف الكتب التي أحرقت من قبل أصحابها، أو من قبل السلطات أو الفئات التي رأت فيها ما ينافي آراءها. وهناك كذلك، والآن، آلاف الكتب المخطوطة موزعة في مكتبات العالم.

ثُرى: ماذا في هذه الكتب؟

إن فيها ما لو اطلعنا عليه لأضاء لنا الكثير من جوانب الحياة الفكرية الماضية.

إن ما أتلف، وما بقي غير مطبوع، أكثر بكثير من تلك الكتب التي قامت حركة الإحياء ببعتها. وإنك كيف يمكننا الاعتماد الكلي على ما في أيدينا من الكتب لقراءة الماضي قراءة واضحة؟

لنضرب مثلاً:

يقول التاريخ: في الثلث الأخير من القرن الثالث أخذ على الوراقين ألا ينسخوا كتب الفلسفة، فهجر الوراقون مهنتهم.

ماذا نرى؟ هل نرى محنـة الوراقية المساكين الذين فقدوا العمل فأصبحوا عاطلين، أم نرى محنـة المجتمع الممنوع من القراءة، أم نرى محتتنا وقد فقدنا أحد المصاـبـحـ؟!.

(٩)

ثالثاً: لنفترض أن جميع الكتب التي ألفها الماضون ماثلة بين أيدينا فعلاً، أنها مطبوعة وموثقة ومتاحة للجميع. ولكن من يقرؤـها؟ إن هذا السـؤـال ليس عـبـثـاً. فالكتـبـ وحـدـها لا تـعـنـي شـيـئـاً. إنـهاـ خـرـسـاءـ. ولـكـيـ تـشـرـعـ فـيـ النـطـقـ لـابـدـ لـهـاـ مـنـ قـارـئـ. فـمـنـ هـوـ هـذـاـ القـارـئـ؟.

هل هو يتقن القراءة فقط؟.

لو كان هذا لتساوي جميع الناس في المعرفة، ولما سمعنا عن أنواع من (الأمية) منها (الأمية الذهنية) وهي تلك التي يتصف فيها آلاف من الذين يجيدون القراءة إجادـةـ كاملـةـ.

علاقة القارئ بالنص. علاقـةـ بالكتـابـ..

هذه إحدى المقولات النقدية الحديثة التي لم يخطر في ذهن القدماء بحثـهاـ. وـهـنـيـ نـقـفـ عـنـهـاـ لـابـدـ مـنـ الإـذـعـانـ لـلـتـائـجـ التـيـ توصلـناـ إـلـيـهاـ.

وـإـذـنـ: نـحـنـ لـأـنـقـصـدـ بـالـقـارـئـ هـنـاـ مـنـ يـجـيدـ القرـاءـةـ. كـلـاـ. نـقـصـدـ بـهـ مـنـ يـمـلـكـ رـؤـيـةـ نـقـدـيـةـ بـحـيثـ يـسـتـطـعـ مـحاـكـمـةـ مـاـ يـقـرـأـ. لـأـنـ يـتـحـولـ إـلـىـ نـسـخـةـ مـنـ الـكـتـابـ الـذـيـ قـرـأـهـ.

وحيث نصل إلى هنا يمكن التساؤل: هل سيخرج هؤلاء القراء بمضمون واحد أم بمضامين مختلفة من تلك الكتب؟.

وإذن: عند أيهم سيكون المصباح؟.

(١٠)

(مصباح الشعر).

قالت الحلقات السابقة: إن قراءة الماضي ضرورية، لأنها السبيل إلى فهم الحاضر. وعددت المصابح التي يمكن على صوتها قراءة ذلك الماضي. ثم تساءلت عن أي المصابح أشد إضاءة. وكان مصباح الكتب أولها. أما المصباح الثاني فهو مصباح الشعر.

حين يذكر الشعر العربي القديم، يذكر على الفور طه حسين. فقد درس هذا الرجل الشعر القديم دراسة جعلت من العسير على من أتى بعده أن يتبعه عن آرائه.

بني طه حسين شكه في الشعر الجاهلي على أن تلك الأشعار تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم، أكثر مما تمثل حياة الجاهليين.

هذا ما قاله في كتابه (في الشعر الجاهلي). ويزيد إيضاحاً لهذه النقطة في كتابه الآخر (من تاريخ الأدب العربي) فيقول في ج ٢: ١٤٠

إذا أردت أن تتخذ من هذا العصر (العصر العباسي) صورة صادقة تحكم بها عليه حكماً صادقاً، فأنت مضطرك لأن ترجع إلى هؤلاء الشعراء والكتاب، أكثر من رجوعك إلى هؤلاء الفقهاء والمتكلمين والرواة. لأن الشعراء والكتاب يمثلون الجماعة حقاً، ويعبرون عن أهوائهما وميولها، ويصفون ما تضطرب فيه من ضروب الحياة.

نخرج من رأي طه حسين هذا بقاعدة واضحة هي أننا حين نريد فهم عصر من العصور، فعلينا أن نذهب إلى شعره. فهو المصباح الذي يدلنا ويوصلنا إلى أعماقه.

فهل هذا الرأي صحيح على إطلاقه؟

(١١)

يوصف الشعر العربي القديم -نقدياً- بأنه تعبير عن الجماعة لا عن الذات. لذلك سمي (ديوان العرب). فما معنى هذه التسمية؟ . يشرح أحمد أمين معناها بقوله: دلالة الشعر على الحياة الفعلية. قدِيمَاً قالوا: أن الشعر ديوان العرب.. يعنون بذلك سجل، سجلت أخلاقهم وعاداتهم وديانتهم وعقليتهم فيه وان شئت فقل انهم سجلوا فيه أنفسهم..الخ. أحمد أمين، فجر الإسلام ص ٥٧.

يمكن أن نسأل، بعد إصغائنا إلى رأي طه حسين وشرح أحمد أمين، السؤال التالي: هل حكمهم القائل بأن الشعر هو الذي يمثل الحياة الاجتماعية -بكل شروطها- حكم صحيح على الإطلاق، بحيث يصدق على جميع العصور؟ .
لا أعتقد ذلك.

فيمكن أن يصدق هذا الحكم على الشعر الجاهلي الذي كان هو كل الشمار الوجданية والعقلية والأخلاقية لذلك العصر. لقد كان الشعر هو العلم والذوق والتفلسف. كان الثقافة كلها. أما في العصور التي تفرعت فيها الشمار الفكرية والعقلية والوجданية.. فيمكن أن يمثل الشعر الرؤية الوجданية لذلك العصر. لأنه يمكن أن يكون مصباحاً للثقافة بكل ضروبها وأشكالها.

وإذن فهو مصباح يضيء جانبًا من الحياة، لا الحياة كلها.

(١٢)

لقد كان أبو تمام في مهبل المبالغة حين قال: لو لا خصال سنها
الشعر ما درى - بغاة العُلى من أين تؤتى المكارم.

نعم. كان في مهبل المبالغة. لأن الشعر لم يسن شيئاً. إنه مجد
وأشاد بخصال معروفة وأخلاق طبعت سلوك المجتمع قبل أن يعبر
عنها الشعر.

و حين نسأل: كيف أصبح السلوك الاجتماعي على هذه الصورة
دون تلك؟ وكيف تبلورت الأخلاق فيه على هذا الشكل دون غيره؟
حين نسأل هذا السؤال وما يشبهه، نرى الشعر عاجزاً عن الإجابة.

بل حتى الشعر الجاهلي الذي قلنا مثل أحمد أمين: إن الجاهليين
(سجلوا فيه أنفسهم)، لا يدلنا على كثير من جوانب الحياة في ذلك
العصر. الأمر الذي دفع طه حسين نفسه إلى القول: (...) أوليس عجياً
أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين؟.

إذن فالشعر مصباح شديد الإضاءة للجانب الوجدني والرؤوية
الجمالية لعصره. ولكنه لا يتعدى ذلك إلى إضاءة الجوانب العديدة
الأخرى.

(١٣)

ما قلناه عن مصباح الكتب، يمكن أن نقوله هنا عن مصباح الشعر.
فليس الشعر الذي بين أيدينا هو كل الشعر الذي كتب في العصور
القديمة، والحكايات التي تروى عن غياب كثير منه، حكايات متواترة
في كتب الأدب.

يضاف إلى ذلك أن عشرات من الشعراء أبيدوا شخصياً أو معنوياً،
بل ولو حقو حتى بعد موتهم بإبادة كاملة لشعرهم.

ترى ماذا كان يتضمن ذلك الشعر؟.

نحن لانستطيع الإجابة على هذا السؤال، لأن التبريرات التي ذكرها التاريخ لتلك الإبادة لم تكن صحيحة. إنها مجرد تغطية لجريمة.
لنضرب مثلاً:

في أيام المنصور العباسي، أنشئت وزارة، سُمّي وزيراً باسم صاحب الزندقة). أي أن مهمته هي ملاحقة وإبادة من ينطبق عليهم هذا الوصف (الزندقة). ولكن هل كل الذين لاحقهم أو أبادهم هم زنادقة حقاً؟.

يمكن أن تجيب على السؤال بنفسك حين تدرك الجهة التي تطلق هذا الوصف على الأشخاص. إنها لم تكن محكمة قانونية أو شرعية، بل كانت وجهة نظر يفجرها التنافس أو الحقد أو الضيق بأي وجهة نظر أخرى.

(١٤)

هناك لون من ألوان الشعر ما يسمونه: الشعر السياسي. وهو الذي قيل في مناصرة الدولة، أو في معارضتها. وحين نبحث عن هذا الشعر في بطون الكتب أو الدواوين لا نراه يتناسب مع كثرة الفرق التي انقسم إليها المجتمع العربي الإسلامي، ولا مع حدة الصراعات.
لماذا يا ترى؟.

يجيب بعض الباحثين بأن مرد ذلك عائد إلى الملاحقة الدموية لبعض تلك الفرق ولشعرها بالذات، وليس صعباً أن ندرك ذلك حين نقرأ البيتين التاليين:

حتى متى لا نرى عدلاً نعيش به - ولا نرى لدعـاة الحق اعواناً؟.
وقد أظفر الجور الولاة وأجمعوا - على ظلم أهل الحق بالغدر والكفر.

قيل البيتان في العصر الأموي. وقد هربا منه إلينا بمحض المصادفة. وألا تظن بأن الدولة الأموية يمكن أن تسمح ببقاء هذا الشعر، أو ببقاء أصحابه؟.

وهكذا قل في معظم الشعر السياسي في كل العصور، لقد أيد أكثره، وإن كيف يمكننا أن نعتبر الشعر مصباحاً كبيراً لكل جوانب الحياة؟.

نعم إن الشعر مصباح، ولكنه محصور الإضاءة في الجانب الوجدني والرؤية الجمالية وحدها.

(١٥)

(مصباح التاريخ).

المصباح الكبير الذي يمكن أن نقرأ الماضي على ضوئه هو: التاريخ. ونعطي هذا المصباح وصف (الكبير) لأن فعلاً أهم المصابيح. فالمسابح الأخرى مثل الكتب والشعر وغيرهما، ما هي إلا مجرد أجزاء صغيرة منه.

لكن كيف الوصول إليه؟.

وما هي الطريقة للاستفادة من ضوئه؟.

مرت زوايا عديدة ضمن (كلمات مائة) كانت تحاول الوقوف على (مفهوم التاريخ) ومنابع الضباب الكثيرة التي تقف بيننا وبينه. وسنعود إلى بعض تلك النقاط. أما الآن فعلينا الوقوف على ما يقوله قسطنطين زريق: إن غاية التاريخ هي إدراك الماضي كما كان، لا كما نتوهم أنه كان.

من هنا ينشأ أول منبع للضباب بيننا وبين التاريخ، لأن إدراك الماضي كما كان، لا كما نتوهم أو نتمنى أنه كان، يخضع لشروط عديدة

من العسير توفرها كلها. أول تلك الشروط هو: موقفنا من التاريخ. إن موقفنا من التاريخ هو موقف من الإنسان نفسه. فكيف ننظر إلى هذا الإنسان؟ والى أي الموازين نحتكم في تعليل وتفسير نشاطه؟

من هنا ينشأ اختلاف النظر إلى الإنسان، وبالتالي إلى التاريخ. واختلاف النظر، بتعبير أوضح، ما هو إلا ضباب يقف بيننا وبين التاريخ.

(١٦)

ما التاريخ؟.

يعرف التاريخ بأنه: سلسلة الواقع الماضية.

هذا التعريف واضح الدلالة في ظاهره. فهناك سلسلة طويلة أو قصيرة، صنعها الماضي، ننظر إليها نحن الآن فنعرف التاريخ. ولكن هل المسألة بهذه البساطة؟.

كلا. فهذه السلسلة التي نراها مثبتة في الكتب ليست هي كل الواقع التي حدثت، بل هي بعضها. فهناك عشرات، بلآلاف الواقع التي حدثت ولم تصل إلينا في الكتب. وإذاً فإن ما نراه ما هو إلا جزء من السلسلة.

وإذن، فالتعريف ناقص، وعلينا أن نكمله، بحيث يكون على النحو التالي:

التاريخ هو: سلسلة الواقع الماضية التي وصلت إلينا ووعينا بها.

وبحسب هذا التعريف يبرز شرط من شروط فهم التاريخ المهمة وهو: الوعي بالواقع. فكيف نعي هذه الواقع؟ ومن أين يأتي هذا الوعي؟.

كتب الواقع أفراد من الناس، ووصلت إلينا عن طريقهم، أي عن طريق رؤيتهم لتلك الحوادث، وتقديرهم لأهميتها. وهناك يأتي السؤال: من يضمن لي أن رؤيتهم شاملة؟ وأن تقديرهم لأهمية الواقع صحيح؟.

(١٧)

المؤرخون؟.

المؤرخون ثلّة من الأفراد سمعوا، أو شاهدوا، وقائع حدث فدونوها، ثم وصلت إلينا عن طريقهم. فهل نقل هؤلاء الأفراد تلك الواقع كما حدث؟.

الإجابة على هذا السؤال في غاية الصعوبة، لأن الذي يكتب الحادثة الماضية لا يكتبها حسب رؤية زمن وقوعها، إنه يكتبها حسب رؤية زمانه هو. وهنا قد تكون الرؤيتان مختلفتين، أو حتى متناقضتين.

يقول المؤرخ الألماني الشهير (رانكه): إن المؤرخ يصف الحدث التاريخي كما وقع فعلاً. ويعلق المفكر عبدالله العروي على قول رانكه ساخراً: إن هذا تحديد واجب، لا تقرير واقع.

ومنشأ سخرية العروي هو أننا حين نطلب من المؤرخ (وصف الحدث كما وقع فعلاً) أي أن يكون صادقاً أميناً موضوعياً.. لا نكون قد فعلنا شيئاً، حين لا تكون رؤيته الداخلية مبنية على الاستجابة لهذه المفردات الأخلاقية.

غير أنه يضاف إلى ذلك أن المسألة ليست مسألة استجابة لنداء مفردات أخلاقية أو عدم استجابة.. إنها مسألة القدرة على الإمساك بالحدث أو الواقعه وهي في نبضها الأول.. وهذا في غاية العسر.

(١٨)

لا يحق لنا مطلقاً أن نتهم المؤرخين القدماء في أمانتهم. الذي يحق لنا هو فحص المقاييس التي كانت تتحكم في نظرتهم، وفي فهمهم لوقائع التاريخ، وحسب زمانهم بالذات.

من المقولات المعروفة مقوله أن: التاريخ يكتبه الأقواء. فمن هؤلاء الأقواء الذين تعنيهم هذه المقوله؟

هؤلاء ليسوا هم المؤرخون. فالمؤرخون طائفة لا تملك سوى القدرة على السهر، وعلى الإمساك بالقلم، وسرد الحوادث. وإنما بالأقواء المقصودون هم أصحاب السلطة.

صاحب السلطة ليس مستعداً لتزوير الحادثة فحسب، بل هو مستعد لشيء أعمق من ذلك بكثير، إنه مستعد لإعطاء تعليل وتفسير للحادثة أو الواقعه غير التعليل أو التفسير الحقيقيين، فماذا يصنع المؤرخ بعد ذلك؟ هل يبحث عن السبب الحقيقي، وفي ذلك نهايته؟ أم يسرد السبب الذي أعطي له وينجو؟ .

إننا في وقتنا الحاضر، وبشكل لا نظير له، نشاهد آلاف الواقعه التي تزور. ونحن نعرف أنها مزورة لأننا شاهدناها بأم أعيننا، ولكن ماذا يصنع من يأتي بعد أجيال؟ هل يعرف أنها مزورة؟ .

(١٩)

ما عبر عنه ابن خلدون بـ(تبديل الأحوال في الأمم والأجيال) هو ما نعبر عنه الآن بـ(قانون التطور). وقد صاغ ابن خلدون منه ما يميز به بين الحق والباطل حين قال: القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان أو الاستحالة.. أن ننظر في الاجتماع البشري، الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما

يكون عارضاً لا يعتد به، ولا يمكن أن يعرض له.. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه.

هل كان المؤرخون الذين كتبوا التاريخ الموجود بين أيدينا متنتهي إلى هذا القانون الذي حدده ابن خلدون؟.

كلا. إن هذالم يكن معروفاً قبل ابن خلدون. وأكاد أن أقول: ولا بعده حتى الآن. ولذا، فقد وقع أكثر المؤرخين في الخطأ من عدم الفهم لهذا القانون. وحتى المسعودي الذي أثنى عليه ابن خلدون كثيراً، نراه في موقع عدة قد وقع في هذا الخطأ.

أليس هذا مصدراً من مصادر الصباب الكثيف بينا وبين التاريخ؟.

(٢٠)

يدرك المعنيون بدراسة التاريخ سبباً للخطأ فيه، أعمق من ذاك الذي ذكره ابن خلدون.

كانت نظرة ابن خلدون منصبة على تمييز أن هذه الحادثة أو تلك متلائمة مع (تبديل الأحوال في الأمم) أولاً؛ فإن كانت منسجمة معه فهي صحيحة، أما إذا كانت متنافية معه فهي غير صحيحة. وعلى أن هذا القانون ليس صحيحاً على إطلاقه، فإن السبب الأعمق الذي يعطيه المؤرخون الجدد هو: التمييز بين الحادثة التاريخية وبين تعليلها.

إن حوادث التاريخ تعلل - غالباً - من خارج التاريخ. فهناك نظريات عديدة لهذا التعليل، وكلها من خارجه. وإذا علّلنا التاريخ من خارجه فقد فصلنا بداعه بين السبب والمسبب، أو بين السبب والنتيجة.

هناك وراء تعليل حوادث التاريخ النظرية الاقتصادية، والنظرية الجغرافية، ونظرية البطولة.. وغيرها من النظريات، وكلها قادمة من خارج التاريخ نفسه.

وإذن، فمن يضمن لي أو لك -على افتراض صحة الحادثة- أن يكون تعليلها صحيحاً. ولا شك أن إرجاع أي حادثة إلى غير سببها الحقيقي هو مصدر آخر من مصادر الضباب بيننا وبين التاريخ.

(٢١)

يقول أحد المعنين بفلسفة التاريخ: إن البدوية القائلة إن لكل شيء سبباً، هي إحدى شروط قدرتنا على فهم ما يجري حولنا.. والمأزق المنطقى المتعلق بالحتمية، أو الإرادة الحرة، لا ينشأ في الحياة الحقيقية، فالامر لا يدور حول أن بعض الأعمال البشرية حرة، في حين أن سواها محدد، فالواقع هو أن كل الأعمال البشرية هي حرة، ومحددة معاً.

يتجاوز هذا الباحث، بقوله هذا، الجدل الدائر حول أن أحداث التاريخ مرتبطة بحتمية أو سببية في حدوثها، أو أنها عشوائية لا ترتبط بأى قانون. إنه ينظر إلى التاريخ باعتباره نشاطاً بشرياً، ويرتبط النشاط البشري -في الواقع- بالسببية، وبالإرادة الحرة معاً.

والذى نريد استفادته من رأيه هذا هو: أنه يفتح أمامنا مصدراً من مصادر الضباب بيننا وبين التاريخ.

كيف؟

لو ارتبط التاريخ بالحتمية وحدها لسهل علينا معرفة سبب الحدث.. وكذلك لو ارتبط بالإرادة الحرة وحدها. ولكن المسألة أو المشكلة فيهما أننا لا نعرف بالضبط كيف حدث الحدث، من هنا أو من هناك. أليس هذا ضباباً؟

(٢٢)

(نحن والتاريخ)، عنوان كتاب قيم ثري لقسطنطين زريق. يقول فيه: لكل منا بالضرورة رؤيته وعقيدته وقيمه وقدرته على الاستنباط، ولابد من أن ينظر إلى التاريخ من خلال هذه المفاهيم كلها.

يشكل ما يشير إليه هذا الكلام أكبر مصدر للضباب بيننا وبين التاريخ.

إن المؤرخ -أي مؤرخ- في كل زمان ومكان، حين ينظر في التاريخ، فهو ينظر من خلال عدة أشياء تحكم نظرته وتوجهها.

من تلك الأشياء العقيدة التي يؤمن بها، والقيم التي تحكم سلوكه. فإذا كان ذلك، يمكن أن نسأل: ترى كيف ينظر هذا المؤرخ المحكوم بالعقيدة وبالقيم إلى الأحداث التي تخالف عقيدته وقيمه؟.

هل ينظر إليها كما هي فعلاً؟.

كلا. وبالتأكيد. وهو ينساق إلى ذلك لا لأنه يتعمد الكذب أو التزوير، إنه ينساق إلى ذلك لأنه ليس في إمكانه مطلقاً الخروج من الإطار (الناظرة) الذي يشكل رؤيته.

أليس هذا ضباباً هائلاً؟.

(٢٣)

ينشأ الضباب بيننا وبين التاريخ، والذي يحجبنا عن الرؤية الصافية لحوادثه، من الفاصل الزمني الواسع بيننا وبين تلك الحوادث. ينشأ كذلك من أن المؤرخين، مع افتراض موضوعيتهم، لم ينقلوا الأسباب الحقيقة التي كانت وراء تلك الأحداث، بل نقلوا ما قاله الأقوياء، والأقوياء -غالباً- يعطون للحادثة سبباً آخر غير سببها الحقيقي.

وينشأ من سبب جذري ثالث أوضحه ابن خلدون.. لقد أعاد ابن خلدون ظاهرة الخطأ في التاريخ إلى أكثر من سبعة أسباب، وألحّ بصورة أساسية على واحد منها قائلاً: الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور ومرور الأيام، وهو داء دوى شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب مطولة، فلا يكاد يتضمن له إلا الآحاد من أهل الخلقة.. وذلك أن أحوال الأمم والعالم، وعوائدهم ونحلهم.. لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال.

(الذهول عن التغيير).. هذا هو الداء الذي ابتلي به المؤرخون، فوقعوا في أخطاء كثيرة.. نحملها نحن الآن بكل أوزارها.

(٢٤)

حيث يكون تغير، يكون هناك تاريخ.

هذه مقوله من لؤلؤ على الرغم من أنها تكاد تكون بدھيّة. فالتاريخ تراكم أحوال أو سلسلة ممتدة من الأحداث.

ومعنى وقوع حال بعد حال أو تعاقب حدث بعد حدث هو ما نعنيه بالتغيير.

الإنسان الفرد على الصعيد الذاتي له تاريخ لأنّه محكوم بالتغيير الجسدي والنفسي على السواء وكل شيء حول الإنسان له نفس ذلك التاريخ.

لكن كيف يتم هذا التغيير؟

هناك سنن في الكون والحياة يتم التغيير في الأشياء بحكمها؛ تتغير الشجرة لأنّها واقعة تحت سنن وشروط للبقاء، وكذلك كل

شيء في هذه الحياة وهذا الكون الكبير.. ولكن الإنسان وحده يختلف عنها.
كيف؟

إن تغير الإنسان -أحياناً- تدخل فيه الإرادة.. وبذا يختلف عن غيره من سائر الأحياء التي نشاهدها ونعرف سنتها. فتلك تجري عليها السنن بدون قدرة منها على التدخل فيها، أما الإنسان فهو وحده الذي يملك تلك القدرة على التدخل.
كيف؟

(٢٥)

(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيرة ما بأنفسهم).

هل يستطيع الأسد أن يغير من شراسته حين يجوع، فيكيف يوماً عن الافتراض؟. هل يستطيع الثعلب أن يطور طبيعته فيغضي حياء من الدجاج، ويصبح نباتياً في يوم ما؟. هل تستطيع النخلة أن تبدل عطاءها في وقت من الأوقات فتشمر عنها بدلاً من الرطب؟.
كلا.. بالطبع.

الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يغير ما في نفسه، فيتغير هو تبعاً لذلك. هذا ما تقوله تلك الآية الكريمة من سورة الرعد بليسانها العربي المبين، الذي لا يحتاج الإنسان معه إلى الاستعانة في فهمه بالرجوع إلى أي تفسير.

هنا نصل إلى ما استهدفناه من هذه الحلقة، والحلقة السابقة، وهو: أن الإنسان وحده من سائر الأحياء -التي نعرفها- هو الذي يستطيع تغيير تاريخه. ومن هنا، من هذه الاستطاعة، أو من إمكان استخدام الإرادة في صنع التاريخ.. تنفتح أبواب كثيرة للتفكير وللأسئلة.

(٢٦)

كان عنوان الحلقتين السابقتين هو (التغيير). أما عنوان هذه الحلقة فهو (التغيير).. والفرق بينهما في أشد الوضوح. التغيير هو ما يحدث لأن هناك في الحياة أسباباً معينة تقتضيه، وشروطًا تؤدي إليه، أو تفرزه، وهذا ما تقع تحت سيطرتهسائر الأحياء التي نعرفها.

أما التغيير فهو ما يحدث نتيجة لتدخل الإرادة الإنسانية في تلك الظروف وصراعها مع تلك الأسباب.

يقول مالك بن نبي : (...) فالجاذبية قانون طالما قيد العقل باحتمالية التنقل براً أو بحراً، ولم يتخلص من هذه الاحتمالية الإنسان بإلغاء القانون، وإنما بالتصريف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء، كما يفعل اليوم.

الإنسان - وحده - إذن من بين الأحياء - التي نعرفها - هو القادر على تغيير الشروط، والتدخل في الأسباب التي تتحقق به طبيعياً (أي من طبيعة الأشياء) ونفسياً.

بهذا يكون الإنسان مسؤولاً لا عن تطوير وتغيير نفسه وحسب، بل وعن تغيير وتطوير مجتمعه، ومن ثم تغيير وتطوير التاريخ برمتها.

(٢٧)

لأنه ينكر فعل الفرد في عملية (تغيير) التاريخ. فهناك على امتداد الزمن أفراداً تركوا قسماتهم في مجرى الأحداث، وتركوا أصواتهم بمثابة حداء لمسيرة التاريخ. ولكن تلك القسمات والأصوات - مع كل إضاءاتها - يبقى فعلها محدوداً. والأهم هو أن ضيقه واتساعه مشروطان بمقدار الاستجابة وعدم الاستجابة الاجتماعية للتغيير.

نعود إلى الآية الكريمة (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم).

نعود لنفكر في أمور عديدة، منها: أن الآية لم تربط بين التغيير وبين أي فرد -مهما كان عظيماً- بل ربطته بالإرادة الجماعية. هذا يوضح أن تغيير التاريخ هي عملية جماعية، وليس فردية. ويوضح أن هذا التغيير (مسؤولية). أي أن على جميع أفراد المجتمع السعي إلى هذا التغيير وإنجازه. وهنا تأتي الأسئلة الحارقة:

كيف تتبلور هذه الإرادة الجماعية لتغيير التاريخ؟ وتغيير النفس الذي معناه تغيير التاريخ؟. ما هي شروط هذا التغيير؟. ما هي حدود ومدى مسؤولية كل فرد فيه؟.

(٢٨)

لم يترك الدكتور علي حرب التاريخ بمنأى عن غارته الشعواء على كل شيء في كتابه (أوهام النخبة أو نقد المثقف). فقد عنونَ أحد أهم فصول الكتاب بعنوان: أسطورة الإنسان التقدمي. مبتدئاً بما أسماه (الوهم التاريخي).

ويحدد فكرته بقوله: لا أقصد بالوهم التاريخي في التاريخ وواقعه، بل أقصد الاعتقاد بغاية التاريخ، واحتمالية التقدم البشري، على صعيد العقل والخلق، أو على صعيد الحقوق والحريات، كما يتجلّى ذلك لدى أصحاب المذهب التاريخي. ص ١٠٣.

بعد هذا التحديد الذي أزاده إيضاحاً بفقرات طويلة لاحقة.. راح مواصلاً شن غارته على معتقدى العائمة في التاريخ، وأنه يسير إلى الأمام.

وبنوع من السخرية، التي لا يتقنها، رفض هذه الفكرة، وهذا الاعتقاد، بادئاً بالقول: لا وجود لمفهوم التقدم في الفكر القديم، لا في فلسفة اليونان، ولا في ثقافة العرب، إنه من ابتكارات الفكر الحديث.. وهو بالتحديد ثمرة لعصر التنوير الأوروبي.. الخ. ص ١٠٣.

موقف علي حرب هذا، هل هو صحيح على إطلاقه؟.

(٢٩)

وانبرى التاريخ في حيرته - أماماً يتخطى أم وراء
هذا ما قاله الجواهري في قصيدة شهيرة عام ١٩٤٣ حيث وقف
التاريخ حائراً بين أن يتأنّر على يد النازيين، أم يتقدم على يد الحلفاء.
وكلنا نعرف أنه حسم حيرته وتقديره.

من هنا - وقبل مناقشة علي حرب - ندخل إلى ما يسمونه: فلسفة
التاريخ. تُرى ما هو المقصود بهذا التعبير؟

المقصود بفلسفة التاريخ هو: البحث في المبادئ العامة التي
يخضع لها سير المجتمعات البشرية. وهي معنية بتفسير التاريخ على
ضوء نظرية عامة، باعتباره كلاً غير مقسم إلى أحداث جزئية.

وموضوع فلسفة التاريخ هو: تحقيق الإنسان للكمال، لا بوصف
ذلك إمكانية مجردة، بل بوصفه عملية تتحقق فعلاً.

معنى هذا أن للتاريخ هدفاً يسعى إلى تحقيقه وهو الكمال، أو
السعادة، أو المعرفة، أو (الخلافة في الأرض) أو حتى اللذة.. وذلك
حسبما تضعه كل مدرسة فلسفية، وتعتبر أنه هدف التاريخ.

(٣٠)

إذا كان التاريخ يسير وفق أسباب معقولة.. فما هي غايته؟ وما هو
هدفه؟.

في حقل الإجابة على هذا السؤال، نلتقي بمفردات ثلاثة هي
(النقد) و(التطور) و(التغيير).

التطور والتغيير مفهومان فيزيائيان نلمسهما في الطبيعة، لكن
ليس ضرورياً أن يصبح التطور أو التغيير تقدماً. التقدم خاص بالطبيعة
البشرية.

نعم، التقدم خاص بالطبيعة البشرية، ومعناه: الخطو، أو الاقتراب أكثر فأكثر إلى الهدف.

أما ما هو هذا الهدف؟ فقد قلنا: أن كل مدرسة فلسفية تضع لها هدفاً، ولكن الصفة المشتركة لهذه الأهداف جميعها هي: ارتفاع الفرد والمجتمع على نفسه، وتحقيقه للسعادة.

نجد هذا المعنى في كتب الدين، وكتب الفلسفة، وكتب التاريخ، ودواوين الشعر، وحتى في الخرافات الشعبية. ذلك لأن الإنسان كائن (عقل) - وأضعها بين قوسين لأنني سأناقشها بعد ذلك مع علي حرب - ويدعوه العقل إلى تحسين أحواله، وتمكينه من الحياة المرضية. إن كل مجتمع يسعى إلى هذا الهدف بالضرورة. ولكن هل تقدمت البشرية حقاً؟

(٣١)

يتلخص ما يطرحه علي حرب في أن ثنائية التقدم والتأخير فقدت معناها، وأن الإنسان ليس عقلاً. أما الدليل الذي قدمه على هذا فهو دليل بالغ الواضحة، قوله قوة أشعة الشمس. إنه الواقع.

إن الواقع البشري، على امتداد التاريخ والجغرافيا، يؤكّد أن الإنسان ليس عقلاً. فهو بمقدار ما يتقدّم في العلوم، يتّأخر في الأخلاق. وبمقدار الأشوّاط التي يقطعها للوصول إلى خلق أسباب للرفاهية.. يقطع الأشوّاط في خلق أسباب البوس والشقاء البشريين. هذا ما قاله علي حرب بكل حذافيره الظاهرة والمضمّرة، فهل هذا جديداً؟

منذ زمن سحيق جاهر بعض المعينين بدراسة فلسفة التاريخ بالقول بأن البشرية - على الرغم من نمو المعرفة نمواً خيالياً - لم تتقدم؛

ذلك لأن العلم فقد براءته الاولى، حين أصبح خادماً للمؤسسات الاستغلالية والعسكرية. والأخلاق دمرها زلزال الخروج على القيم. وإن فالبشرية تسعى حثيثاً إلى الخلف.. إنها ترجع.

(٣٢)

يقول جان جاك روسو: إن تقدم العلوم والفنون لم يؤد إلى تحسين الأخلاق، بل إلى إفسادها.. ولم يؤد تقدم نظم الملكية والقانون إلى الحرية والإباء، بل إلى مزيد من التفاوت والقهرا.

لم يكن ما قاله علي حرب أقسى من قول روسو هذا. ولكن الذي يهم - هنا - ليس مجرد قراءة الواقع البشري، بل هو السؤال عن السبب. وهذا ما أوضحه (أليبرت اشفيفيتسر) بقوله: إن أهم خلل في حضارتنا الراهنة هو سيطرة الوسيلة على الغاية، سيطرة ما أنتجه الإنسان على الإنسان نفسه.. ولذلك أصبح صريع ما يسمونه الاغتراب أو الاستلاب.

أما مفكرو عصر النهضة في تاريخنا العربي، فهم عند وقوفهم على هذه الظاهرة، أعادوها - كل من زاويته الخاصة - إلى أسباب عديدة. فقد أعادها الكواكب إلى (الاستبداد) أما غيره - وهم كثر - فقد أعادوها إلى أسباب أخرى لا مجال لذكرها.

لا يمنعنا هذا كله من القول: أن الإنسان منذ سيره على الأرض وهو في حالة صراع؛ صراع مع الطبيعة من حوله، صراع مع الآخر، صراع مع نفسه. إن التاريخ كله مبني على الصراع وعلى أنواع توالد هذا الصراع. والإنسان في صراعه ينهزم ويتتصحر (يكر ويفر) غير أنه لابد من انتصار الإنسان رغم النظام العالمي الجديد.

(٣٣)

كانت الحلقات السابقة تسير في رحاب التاريخ. وقد خاضت في أمور عديدة، كان أهمها الوقوف على تلك (الظاهرة الفادحة) التي وقفت عليها كثير من المفكرين قديماً وحديثاً، وهي ظاهرة التقدم البشري في ضروب العلم والمعرفة، والتأخر البشري المرريع في الأخلاق، وفي ميدان العلاقات الإنسانية.

قادت هذه الظاهرة المفزعية بعض المفكرين إلى التشاؤم، واليأس من إصلاح الواقع البشري. كما قادت بعضهم إلى التساؤل، ومحاولات معرفة الأسباب.

إنها ظاهرة مرعبة حقاً.

وستزداد رعباً حين نصغي إلى تلك النظريات التي تقول أن الإنسان مليء بالشرور المضمرة، والكامنة في أعماقه، وأنه أقرب إلى الشر أكثر من الخير بمسافات. ووصلت تلك النظريات إلى حد القول: القوة هي الحق.

أما ثقافتنا فقد وصلت إلى حد القول:

ومن لم يذد عن حوضه بسلامه - يهدم ومن لم يظلم الناس يُظلم.
وإلى القول:

الظلم من شيم النفوس فإن تجد - ذاعفة فلعله لا يظلم.

(٣٤)

(كيف حدث هذا التناقض في تركيب الإنسان، دون سائر الحيوان؟ إن القط والكلب والأسد والغزال.. كلها تحيا حياة ذات بعد

واحد مطرد منسجم لا تناقض فيه. وأما الإنسان فهو وحده المنكوب بالتمزق بين ذكاء العقل وعماء العاطفة. فكان فيه العلم وكانت فيه الخرافات في آن معاً.

هذا ما يقول الدكتور زكي نجيب محمود، وهو من داخل الحقل الفلسفية الحديثة. والسؤال الذي سأله عن التناقض في الإنسان هو الذي بعث ويبعث القلق في نفوس من يوذون أن يروا الواقع البشري على غير ماهو عليه.

ما سبب ذلك؟

(من الأسباب المحتملة، نظرية تقول: أن المخ البشري مؤلف من ثلاثة أجزاء، تمثل ثلاثة أدوار من التطور. فأحدهما لا يزال يختزن حياة الزواحف. والثاني لا يزال يختزن حياة الثدييات الدنيا. والثالث هو ذلك الذي يؤدي لنا وظائف العقل، كما نعرفها، وليس بين الطبقات الدنيا التي ترسّب فيها الماضي القديم، والطبقة العليا التي تؤدي الوظائف العقلية، تعاون ولا اتساق، ولذلك فهما كثيراً ما يتعارضان (...). ثم اتسعت الهوة بينهما، فبقيت الأولى على حالها، وقفزت الثانية في قدراتها تلك القفزات المعجزة التي عرفناها في العلوم).

(٣٥)

تلك النظرية التي نقلها زكي نجيب محمود، والتي تقول: أن الماضي السحيق الذي مر فيه تطور الإنسان لا يزال مخزوناً فيه، بل لا يزال صاحب التأثير الأكبر في سلوكه. هذه النظرية تعزّزها نظرية فرويد التي يعرّفها الجميع، والتي تعيد السلوك إلى اللاشعور أكثر مما تعده إلى الشعور.

غير أن هناك تعليلات لتلك (الظاهرة الفادحة) أقرب إلى اللمس من نظرية فرويد والنظرية الأخرى. وهي التعليلات التي

ساقها الفيلسوف الأخلاقي (أЛЬبرت أشفيتسر) في كتابه الرائع (فلسفة الحضارة). لقد ركز هذا المفكر في كل كتابه على شيئين:

الأول: الاستناد إلى نظرية - أي كانت هذه النظرية - ضروري لبناء الحضارة واستمرارها.

الثاني: أن يكون محتوى هذه النظرية محتوىً أخلاقياً لأن الأخلاق هي الضمانة لخروج الإنسان من (الأنما) إلى (النحو).

وهكذا راح يعلل انهيار أو ملامح انهيار الحضارة الغربية، على ضوء هذين الشرطين.

(٣٦)

ما هي الحاجة إلى وجود (نظرية في الحياة) لدى الأفراد والجماعات، حتى يتم بناء حضارة أو المحافظة على استمرار تلك الحضارة؟. الحاجة واضحة لكل ذي عينين:

فبدون وجود نظرية في الحياة تكون جميع أفعالنا خالية من الهدف. أي أنها بلا معنى.

إن وجود المعنى لكل هدف هو الذي يخرج الهدف نفسه من محيطه الفردي الضيق إلى المحيط الجماعي الواسع.

لكل فرد الآن - على امتداد الأرض - هدف من أفعاله ونشاطاته المختلفة وتكون الحضارة أو المدينة من مجموع هذه الأهداف. ولكن لماذا نشعر بنذر الانهيار تهدم هذه الحضارة؟. نشعر بذلك لأن تلك الأهداف بقيت في محيطها الفردي الأناني. لقد فقدت (المعنى) التي تصير به فعلاً إنسانياً يصل إلى المصب الجماعي. وهي فقدت المعنى، لأنها فقدت الاستناد إلى نظرية الحياة.

(٣٧)

بحزن صامت، أو سريع الزوال.. نسمع كثيراً هذه الأيام التعبيرات التالية: هذا موقف أخلاقي، هذا خطاب أخلاقي، هذه مواعظ أخلاقية.

أعتقد أن هذه التعبيرات وأمثالها، دخلت إلى لغتنا (اليومية) لغة الشارع، من الحقل السياسي. فهناك، في ذلك الحقل، لا وجود لكلمة (أخلاق) في القاموس، ومن المرعب أنها دخلت إلى كل الألسن بدون توقف عند معناها. لقصد أصبح السمسار واللص والانتهازي، وكل من يعرف الركض في الدروب المظلمة، يرميك بهذه الصفة: إن موقفك أخلاقي. وكأن الأخلاق أصبحت عاراً.

ما الذي تعانيه البشرية الآن؟. ما الذي يجعل الحضارة بكل بريقها، وفتحها العلمية، وخلقها لوسائل الرفاهية والإغراء.. ما الذي يجعلها عبئاً ثنوء بثقله الأفراد والجماعات؟.

الذي يجعلها عبئاً قاصماً هو خلوها من المعنى، أي الهدف الأخلاقي الذي يخرج الفرد من الفردية إلى الجماعية.

(٣٨)

(محور).

دارت الحلقات السابقة حول محور واحد، يتحدد بالسؤال البسيط التالي: كيف نقرأ الماضي؟.

وقد فرض هذا السؤال نفسه، بعد الوصول إلى لمس حقيقة واضحة، هي أنه لا يمكننا أن نفهم الحاضر إلا إذا فهمنا الماضي، لأن سلوكنا الوعي وغير الوعي ما هو إلا نتيجة لما غرسه ذلك الماضي في عقولنا وفي عواطفنا منأشجار مثمرة وأشواك معاً.

وقد طرحت تلك الحلقات عدة مصابيح نقرأ على ضوئها ماضينا. من تلك المصابيح: مصباح الكتب، ومصباح الشعر، ومصباح التاريخ، الذي وقفت عليه وقوفاً طويلاً يتناسب والضوء الكبير الذي يفرزه.

بقي الآن مصباح آخر، أعتقد بأنه أهم من كل تلك المصابيح، وهو مصباح: ما خلفه فينا الماضي من أنماط التفكير، وكيفيات الرؤية، وطرائق السلوك.

كيف نقرأ الماضي على ضوء هذا المصباح؟.

إنه مصباح قريب.

فما عليك حين تريد فهم الماضي، إلا أن تنظر إلى سلوك الناس في أقوالهم وأفعالهم، فتصل مباشرة إلى ذلك الفهم المطلوب. ولكن، هل المسألة بهذه البساطة؟.

(٣٩)

(مصباح الواقع).

الوصول إلى معرفة سلوك الناس النفسي والعضلي، الوجданاني والعقلاني، أي ألوان نشاطهم الظاهري والباطني معاً، لاشك في أنه يوصلنا إلى فهم الماضي.

إنه مصباح أمين، وواسع الضوء. ولكن كيف الوصول إليه؟. وما هي الطريقة للانتفاع بضوئه؟.

ليس الوصول إلى معرفة الواقع، ثم جعلها مصباحاً نقرأ عليه الماضي، مسألة سهلة.. إنها مسألة معقدة تماماً مثل تصورك أن تمسك بالسراب الذي تراه قريباً، ولكنك لا يمكن أن تصل إليه.

مصابح الواقع هذا، وأعني به معرفة الواقع، لا يمكن الوصول إليه، والإمساك به، ثم الانتفاع بضوئه، إلا بدراسات عديدة يقوم بها علماء الاجتماع والتاريخ والفلسفة والتربية والاقتصاد والقانون، وقبلهم المثقفون.

تُرى، من أين نأتي بمثل هذه الدراسات؟

ومع ذلك فلابد من المحاولة -مهما كانت نافعة- لأن مصابح الواقع هو أكثر المصابيح قدرة على منح الرؤية الشاملة للماضي.. لنقف إذن، ولو في الظلام.

(٤٠)

هناك تعريف لمفهوم (التراث) يقول: التراث هو تراكم التقاليد والعادات والتجارب والخبرات والفنون والعلوم في شعب من الشعوب.

لا يلتفت هذا التعريف إلى الكتب، ولا الشعر، ولا التاريخ، إنه يلتفت إلى (الأثر) الذي خلفته تلك الأمور الثلاثة في نفوس الناس، وغيرها من المؤثرات في السلوك البشري.

إن دراستنا أو معرفتنا لسلم القيم أو موازين الأخلاق أو مواد القانون لمجتمع ما، هي التي توصلنا إلى معرفة ماضيه. وإذاً فعلينا أن نولي وجوهنا وعيوننا نحو أوجه النشاط الاجتماعي الحاضر، لنعرف الماضي حق معرفته. مثلاً: يقدس المجتمع الكرم بالمعنى الذي يفهمه الجميع، وإذاً فالكرم قيمة. لم تنغرس هذه القيمة في الروح (الجماعية) من فراغ، بل لابد من أسباب لأنغراسها.

إذا درسنا جميع العادات والتقاليد والفنون التي نراها الآن ولمسها في المجتمع نكون قد عرفنا الماضي تلقائياً.

غير أن الحالة السابقة نهتنا عن هذا الاستسهال لمثل هذه الدراسة، أو هذا النوع من القراءة وقالت: إن المسألة أكثر صعوبة مما تبدو للنظر السريع.
ترى، ما هو السبب؟.

(٤١)

(علي الوردي أول من استخدم مصطلح (الثقافة الاجتماعية) وهو مفهوم تبلور على يد ثلاثة من مفكري القرن الثامن عشر، وهم فولتير ومونتسكيو وفيكيو. ويعرف الوردي الثقافة الاجتماعية بأنها: مجموعة التقاليد والواقع والأفكار الموجودة في كل أمة من الأمم. وهي تشمل مختلف شؤون الحياة الدينية والأخلاقية والقانونية والفنية، والصناعية واللغوية والخrafية.. إنها للأمة أو الشعب كالشخصية لفرد. ومن صفات هذه الثقافة الديمومة والاستمرار، لأنها هي ما يجعل العربي عربياً والفرنسي فرنسياً.. الخ، ماتت طوال التاريخ ثقافات (عالمة) كثيرة، ولكن الثقافة الاجتماعية بقيت مستمرة). أحمد المهنـا / الحياة ٢٧/٢/١٩٩٧م.

نقلت هذا الكلام، على طوله، لأنه يحمل رأي عالم من أهم علماء الاجتماع في الوطن العربي كله، هو المرحوم الدكتور علي الوردي.

أول ما نستفيده من هذا الرأي هو أن هناك ثقافة (عالمة) أي تلك التي نراها في الكتب والشعر ونصوص التاريخ، أي المصابيح الثلاثة التي وقفنا تحت ضوئها في الحلقات السابقة، وهناك (ثقافة اجتماعية) هي التي نراها متجسدة في سلوك الناس. وهي التي يجب التركيز عليها، لأنها هي الباقيه.. أما غيرها فقد مات.

(٤٢)

حين نطيل النظر في رأي علي الوردي، وغيره من الآراء التي تفرق بين الثقافتين: العالمة والاجتماعية.. يتقدم إلينا سؤال صغير، ولكن هادر الصوت، هو: تُرى، من أين أتت هذه الثقافة الاجتماعية؟.

وأجيب على الفور: إنها أتت من كل النوافذ والأبواب التي فتحتها الثقافة العالمية أمام عقول الناس وأبصارهم. إنها عصارة تاريخية لكل شمار الأشجار التي زرعتها السابقون طوال التاريخ.

نعم، هي عصارة لشمار عديدة، مرئية وغير مرئية، وليس لشجرة واحدة، أو ثمرة واحدة.

يقول الفيلسوف الأخلاقي شفيتسير: إن كانط وهيجل قادما ملايين من الناس لم يقرأوا لهما سطراً واحداً، ولم يعلموا أنهم إنما ينفذون توجيهاتهما.

إن ملايين الناس لم يقرأوا الغزالى، ولكن آرائه وحتى الآن لا تزال تؤثر في سلوك الناس الفكري، بل واللغوي.

الثقافة الاجتماعية إذن هي العصارة، هي الخلاصة، هي الباقي من التراث. فإذاقرأنا الماضي، تفید قراءته لفهم الحاضر، أو في فهم الحاضر الذي هو الهدف من كل فهم.

(٤٣)

(ثقافة المرأة هي وجهة نظره، ومن ليس له وجهة نظر يقيس إليها مواقف الحياة، فليس هو بذى ثقافة، ولو كان أعلم علماء عصره في فرع من فروع العلم). د. زكي نجيب محمود - هموم المثقفين / ص ٢٠٠.
حين تقرأ هذا الكلام (لا تعجل) في تفسيره، تمهل قليلاً.. ترشفه كمن يشرب شيئاً حاراً، وافتح نوافذ قلبك وعقلك للأسئلة؛

هل يملك كل واحد منا هذه الثقافة التي تشبه (البوصلة) حيث
نقيس إليها مواقف الحياة؟.

وسوف تجيب على هذا السؤال بالنفي. فأكثر الناس لا يملكون
هذه الثقافة البوصلة.

إذن، ما الذي يقصده زكي نجيب محمود بقوله: ثقافة المرء هي وجهة نظره؟. وسوف تجيب بأنه يقصد الثقافة (العالمة) ثقافة من نسميمهم الخاصة، أو (المثقفين).. وهنا يأتي السؤال: هل غير المثقفين وهم أكثرية الناس لا يملكون وجهة نظر يقيسون بها المواقف المختلفة في شؤون الحياة؟. وسوف تجيب: إن وجهة النظر لديهم -إذا كانت موجودة- فهي وليدة (الثقافة الاجتماعية) لا الثقافة (العالمة) وهو فارق كبير.

(٤٤)

حين ترى شخصين يتجادلان حول موضوع ما، فمعنى هذا الجدل هو أن وجهة نظر كل منهما تختلف عن الأخرى، وإنما تجادلا. وبعد أن يشتعل الجدل حماساً بينهما ستتجدد نفسك تلقائياً تغادر منطقة الحياد، وتنضم إلى أحدهما، بل وتحمّس لما تحمس له باندفاع جاهر. تُرى، لماذا جردت سيفك المغمد؟ ما هي المعايير التي رجحت بها وجهة نظر دون الأخرى؟.

هذه المعايير، إما أنها منبثقة من ثقافة (عالمة) أو من (ثقافة اجتماعية) والفارق بينهما كبير.. معيار الثقافة (العالمة) معيار موضوعي، معيار يقوم على (الموازنة) بين وجهات النظر و(الاختيار) الأفضل منها. أما معيار (الثقافة الاجتماعية) فهو معيار قائم على العاطفة، أو على (التقليل) فهو بعيد عن الموضوعية، وعن الاختيار. حين ندرس وجهة النظر العامة لمجتمعنا، وللمجتمع العربي كله، من مائه إلى مائه، لماذا نرى؟.

هنا أستشهد بالآية الكريمة: (لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا، ولملئت منهم رعباً).

(٤٥)

قراءة الماضي، تحت مصباح ما خلفه هذا الماضي فينا، من أنماط السلوك، وكيفيات الرؤية، وطريقة التفكير؛ أي ما نسميه (الثقافة الاجتماعية) تقود هذه القراءة إلى الرعب؛ رعب التناقض الذي فيها، رعب الأهواء المتصارعة، رعب اللا علم والتعلق بالخرافة، رعب الشعور بالاكتفاء، رعب الازدواجية، وهكذا.. رعب خلفه رعب، وأمامه رعب.

هل تريد ضرب أمثلة؟ لنبدأ إذن بالتناقض: هناك مبدأ فلسفياً يسمونه (مبدأ عدم التناقض) معناه أن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً في آن واحد، أو حسناً وقبيحاً معاً في آن. وهذا المبدأ لازم لكل معرفة إنسانية، ولا يمكن التأكيد من الصدق والكذب دونه في أي قضية أو موقف، لأن التناقض إذا كان جائزًا، فمن الجائز إذن أن تكون القضية كاذبة في نفس الوقت الذي نبرهن فيه على صحتها، وهذا مستحيل.

حين نقرأ ثقافتنا الاجتماعية، على ضوء هذا المبدأ، ماذا نرى؟.

(٤٦)

حين نقرأ الثقافة العربية على ضوء (مبدأ عدم التناقض) نرى العجب. فعلى مستوى علاقة الحاكم بالمحكومين نرى هذين المثالين:

١- في أول خطبة خطبها الخليفة عمر بن الخطاب بعد توليه الخلافة، خاطب الناس قائلاً: أيها الناس من رأى منكم فيّ اعوجاجاً

فليقوّمه. فرد عليه أحد الحاضرين: والله لو رأينا فيك اعوجاجاً
لقوّمناه بسيوفنا. مالك بن نبي - مشكلة الثقافة / ص ٧٠.

٢- يقول التاريخ: بعد وقعة الحرّة أخذ مسرف (مسلم بن عقبة المري) البيعة من أهل المدينة (على أنهم عبيد ليزيد) ومن أبي ذلك أمره مسرف على السيف. المسعودي - مروج الذهب / ج ٣ ص ٦٤.

نحن نعرف روعة وجمال المثل الأول، ونعرف بؤس وبشاشة المثل الثاني، ولكن المسألة ليست هنا، المسألة في السؤال التالي:

أين ثقافتنا الاجتماعية من المثلين؟.

إنها تعيشهما معاً وفي آن على صعيد النظر وصعيد الممارسة. وتقبلهما معاً. وهذا هو التناقض الذي نعنيه.

(٤٧)

هل تريد أمثلةً أخرى؟ لا بأس، اقرأ إذن:

١- إذا لم تستطع شيئاً فدعه - وجاؤه إلى ما تستطيع.

٢- فما ينفع الأسد الحياء من الطوى - ولا تتقى حتى تكون ضواريا. تُرى، تحت تأثير أي من هذين البيتين المتناقضين تقع ثقافتنا الاجتماعية؟.

واقرأ:

٣- محسن حفظ اللسان:

قال أكثم بن صيفي: مقتل الرجل بين فكيه، وقال المهلب لبنيه: اتقوا زلة اللسان. وقال يونس بن عبيد: ليست خلة من خلال الخير

تكون في الرجل هي أخرى أن تكون جامعة لأنواع الخير كلها من حفظ اللسان.

٤- مساوى حفظ اللسان:

سُئل بعض الحكماء عن المنطق، فقال: إنك تمدح الصمت بالمنطق، ولا تمدح المنطق بالصمت، وما عَبَرَ به عن الشيء فهو أفضى منه، وقال بعض الحكماء: اللسان عضو، فإن حرّكته مرن، وإن تركته حرن.

ثُرى، ما الذي يحركنا من الداخل، الموقف الأول، أم الموقف الثاني؟

(٤٨)

الثقافة الاجتماعية التي تعيشها مجتمعاتنا على امتداد اللغة العربية هي (المصب) الواسع لنهرات وسيول، مرئية وغير مرئية، تدفقت من الماضي. ليست هذه السيول ماء خالصاً، إنها خليط من الماء والصخور والوحول والرواسب الأخرى، وهذا (الخليط) هو الذي يؤثر في سلوكنا الذهني، ونظرتنا إلى الأشياء.

لقد رأينا في حلقة سابقة بوضوح كيف تؤثر في سلوكنا تيارات متنافضة، فتحن نستقبح الشيء ونستحسن في آن واحد.

كما أن (الأهواء المتصارعة) فعلت وتفعل فعلها في هذه الثقافة بشكل يدعو إلى الفزع.

لقد وقف أحد مفكرينا المعاصررين على هذه الظاهرة - ظاهرة الاختلاف الصراعي في ثقافتنا - وقوفاً طويلاً، واصفاً لها بأنها (ثقافة اختلاف) وكان يعني بذلك الثقافة (العالمة، الخاصة) فكيف بنا لو مددنا النظر إلى الثقافة الاجتماعية؟.

لو بقي الصراع في ميدانه النظري، لأمكن قبوله.. ولكن الصراع الثقافي الاجتماعي يمتد إلى السلوك، يمتد إلى سلم القيم.. وهذه هي الكارثة.

(٤٩)

(العلم).

لو حشدنا حشداً عشوائياً عشرة من الناس الذين يمشون في الشارع، وسألناهم السؤال التالي: ما معنى العلم؟ تُرى، هل تكون إجاباتهم واحدة؟ الأرجح أنها ستكون واحدة - وإن اختلفت الألفاظ - لأن سلوكهم الذهني واللغوي سيكون متاثراً بالثقافة الاجتماعية، أي تلك التي استقرت منذ قرون في نفوس الجميع.

إنها الثقافة المنحدرة ابتداءً من العصر الجاهلي الذي يقول شاعره:

سلبي ان جهلت الناس عنا وعنهم - فليس سواء عالم وجهول.
وهو يقصد بالعلم ما يعادل (الخبر) فإذا وردنا خبر ما عن شيء فقد علمناه. وذلك لأن الشاعر الآخر الجاهلي يشرح لنا هذا بقوله:
ستبدي لك الأيام ما كنت جاهلاً - ويأتيك بالأخبار من لم تزود.
هذا إذن هو التراث الذي تنطلق منه إجابات العشرة الذين حشدناهم... فهل هذا هو (العلم) حقاً؟ أم أن العلم شيء آخر؟.

(٥٠)

يقول أرسطو: العلم هو معرفة الأسباب.
على هذا القول القديم انبنت الثقافة الأوروبية الحديثة، وهو بناء يختلف اختلافاً واسعاً عما انبنت عليه ثقافتنا العربية.

إن الثقافة العربية مبنية على أن العلم هو مجرد الإحاطة بالشيء، حتى بالإخبار عنه، وحتى مع جهل أسبابه. ولذا انفصلت هذه الثقافة عن ربط الأسباب بنتائجها، أو العكس، وانفصلت لذلك - وهو الأهم - عن رؤية ما يجمع الظواهر بعضها بعض.

لهذا أصبحت هذه الثقافة ثقافة «تجزئية» أي تنظر إلى أي شيء وكأنه جوهر مستقل بذاته، وكأنه شيء لا سبب له.

إن هذا الفهم «التجزئي» أبعدنا وبيعدنا كثيراً عن «مفهوم العلم» الحديث. المفهوم الذي يقول: إن غاية العلم هي الكشف عن العلاقات القائمة بين الظواهر، ومعرفة أسبابها.

بعد هذا ينطرح السؤال: هل دخل العلم إلى حياتنا الذهنية والعملية أولاً؟.

(٥١)

لا يحتاج دخول العلم إلى حياتنا (العملية) اليومية إلى دليل. فبداء من المطبخ إلى غرفة النوم نجد العلم شاخصاً ونراه بهدوء الواثق يمد يده إلى كل شيء:

لقد تدخل في أكلنا، فراح يهذبه ويقنه ويصنع له أنظمة جديدة، وتتدخل في شربنا، وتتدخل في حركتنا، وتتدخل في أجسامنا.. وهكذا..

لقد نهانا الشاعر القديم عن محاولة إقامة الدليل على النهار فقال:

وكيف يصح في الأذهان شيء - إذا احتاج النهار إلى دليل؟!.
وهكذا هو العلم، لقد أصبحت محاولة إقامة الأدلة على دخوله إلى كل زاوية من زوايا حياتنا العملية محاولة لا جدوى منها.

ولكن: هل دخل العلم إلى حياتنا الذهنية؟.
أطرح هذا السؤال بصوت عال يشبه الصراخ وأجيب عليه بيقين كامل - وإن كان زمن اليقينيات قد ولى - أجب:
لا. إنه لم يدخل حتى الآن.

(٥٢)

يقوم جدل فكري حاد على مستوى العالم الآن، يدور الجدل حول إمكان الفصل بين المعقول واللامعقول في حياة البشر، وعدم إمكانه. غير أن هذا الجدل لا يعنينا هنا.. الذي يعنيانا بشكل محدد هو أن (العلم) بمعناه الحديث، هل دخل إلى حياتنا الذهنية العربية، أي هل دخل إلى الجزء الذي نسميه (المعقول) أو لاً؟.

ومجدد طرح هذا السؤال، معناه أن الادعاء بأن اللامعقول هو المسيطر على حياتنا الذهنية، أي تلك الخاضعة لما سميته (الثقافة الاجتماعية).

نعم.. اللامعقول هو المسيطر سيطرة كاملة على ثقافتنا الاجتماعية التي تحكم في سلوكنا.. وإنما، لو لم تكن هذه السيطرة، كيف نفسر:
١- الكلام عن أي شيء كأننا نعرفه معرفة شاملة؟.

٢- الانفصال النظري عن الواقع العملي؟.

٣- الاعتقاد بأن الغرب ضال ولا يفهم شيئاً؟

?....٥

?....٦

سابقي الرقمين الخامس والسادس وأمامهما فراغ حتى تملأ أنت ذلك الفراغ.

(٥٣)

هناك في كل مجتمع ثقافتان؛ ثقافة كتابية، وثقافة (شفوية). والفرق بينهما كبير جداً. فالقراءة بالسمع غير القراءة بالعين.

أول سمة يلاحظها الناظر في (الثقافة الاجتماعية) أنها ثقافة (شفهية).. أي أنها ثقافة تنتهي إلى ما قبل الكتابة، حتى عند الذين يقرأون ويكتبون.

والثقافة الشفهية هي التي يتم فيها تداول الأفكار والمعرف، وتحليل الأشياء ومختلف شؤون الحياة، عن طريق المشافهة، لا الكتابة. أي أنها تتم عن طريق (التوارث) لا عن طريق التفكير، ومن هنا تحتاج الثقافة الاجتماعية دائمًا إلى النقد والتتعديل، لأن تطور الحياة نفسه يفرض إعادة النظر في كل شيء.

غير أن تغيير أو تعديل الثقافة الاجتماعية ليس سهلاً، لأنها مستقرة في أعماق الفرد وتملاً تلقائياً وعيه، ولا وعيه، على السواء.

تقول الآية الكريمة: (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإننا على آثارهم مقتدون).

هذه هي الثقافة الشفهية.

(٥٤)

تمتاز الثقافة الشفهية بسمات أخرى، أهمها:

١- الاعتماد على التكرار.

٢- النظر إلى الماضي لا المستقبل.

٣- الاعتماد على الاستطراد، وهو التنقل من موضوع إلى آخر دون بحثه بصورة كاملة.

٤- أنها ترفض غيرها بصورة مطلقة.

لنفف على هذه السمات وقوفاً قصيراً. لا يعني التكرار فقط إن ما نسمعه قبل عشرين عاماً، نسمعه الآن. كلا. إنه أخطر من هذا. التكرار معناه أن التنشئة التربوية تدور حول نفسها، بمعنى أن حفيتك يحمل منذ طفولته نفس المفاهيم التي تحملها أنت، بدون زيادة ولا نقصان. أي لا شيء جديد أضيف، ولا شيء عتيق قد شذب، وكأن الدنيا كلها قد كفت عن الدوران.

المفاهيم هي التي تزودنا بالسلوك الذهني والعاطفي، فإذا كانت راكدة، كانت الرؤية الذهنية أو العاطفية الناشئة عنها راكدة كذلك. وإذا ركد الماء أسن. أليس كذلك؟.

(٥٥)

وما أنا إلا من غزية إن غوت - غويت، وإن ترشد غزية أرشد. هذا هو الصوت الذي يمثل (الثقافة الشفهية) أو (الثقافة الاجتماعية). إن الإنسان نفسه يصبح تكراراً لغيره. ويصبح المجتمع عندئذ نسخاً متتجاوزة، لأنهم خرجوا، أو خرجت نفوسهم من معلم واحد، هو الثقافة الشفهية.

نحن الآن لسنا بعيدين عن هذا القول الجاهلي، إن أكثرنا نسخ مكررة، لماذا يا ترى؟.

يقول أحد الفلاسفة: هناك أفكار لم ندع عقولنا تعمل فيها بصورة مباشرة لأننا وجدناها معدة الصياغة في مجرى التاريخ.. والأفكار التي ورثناها لا تسمح ببروز الحق ليعمل عمله.

هل أقفل هذا الفيلسوف علينا الأبواب؟. إنه وضعنا بين فكريين؛ فكر وجدناه كامل الصياغة، فوقفت عقولنا أمامه جاثية ركبها، وفك

آخر هو الذي ورثناه، وهذا ليس لديه القدرة على جعل (الحق) والمراد به هنا (طلب الحقيقة) يعمل عمله.
ماذا نعمل إذن؟.

(٥٦)

تعتز كل أمم الأرض بماضيها، تفخر به، تجعله -في أحيان كثيرة- أحد المصابيح التي تحملها في الطريق إلى المستقبل الذي يكون بالضرورة مجهولاً، وقد يملاً الطريق إليه بعض الضباب.

تفعل كل أمم الأرض هذا. إذن لماذا يتوجه بعض المفكرين والكتاب إلى صب اللوم على العرب وحدهم حين يتغذون بماضيهم، ويفخرون به، ويصنعون له المعلقات؟.

السبب واضح وبسيط، وهو أن الأمم الأخرى لم تكتف بقول قصائد المدح في ماضيها، بل راحت تشحذ هممها لبناء حاضرها، وصنع مستقبلها. لقد جعلت من الماضي حافزاً، لا هدفاً.

العرب وحدهم هم الذين راحوا يتغذون بماضيهم حتى حدود نسيان الحاضر والمستقبل معاً، لذلك أطلق أحد المفكرين على المستقبل العربي بأنه (المستقبل الماضي).

لهذا قلنا في حلقة سابقة أن من سمات ثقافتنا الاجتماعية (النظر إلى الماضي لا المستقبل). وهذا داء ورثناه منذ العصر الجاهلي، ولم تفعل العصور الأخرى سوى أن زادته تراكمًا وترسخاً في العقول والقلوب وسلم القيم.

(٥٧)

حين نفحص اعداد العرب بماضيهم؛ ما مضمونه؟ ما محتواه؟..
يأخذنا العجب العجاب أن ٩٠٪ من الشعر العربي يمجد القتل والنهب أو يمجد الأكل! نعم الأكل (ما غيره).

ورحنا نعانق أسيافنا ونمسحها من دماء العدا.

هذه الفرحة (العناقية) بالسيف الذي يقطر دمًا هي ما يفخر به العربي، كما يفخر باللحم الذي هو (كالدمقي المقتل).

ومنذ أن كنا صغاراً كنا نختال فخراً واعجاباً بذلك الشاعر الذي دعاه قوم محتررون، وحين قدموا له الشحم واللحم حتى اتخم بطنه، ودسوا في جيده بعض الدرادهم، فراح يوزع أقمار المديح من حوله قائلاً:

قوم هم الأنف والأذناب غيرهم - ومن يساوي بأنف الناقة الذنباء.

وبعد صراخه هذا ارتفع القوم من القاع إلى القمة، لقد أصبحوا أنفًا. ومن المحتمل في القصيدة الثانية أن يصبحوا الوجه كله.

ما هذا؟.. أليس هذا عارًا؟.

بلى والله إنه لعار.

(٥٨)

(الاستطراد).

الاستطراد نوع من الأساليب الأدبية، نلتقي به عند قراءة الجاحظ وقراءة مقامات الهمذاني أو الحريري .. وهو الانتقال من موضوع إلى آخر بقصد الترفيه عن القارئ من عناء ما يقرأ، أو لمجرد السخرية. هذا ما هو معروف. غير أنني هنا أريد إضافة شيء آخر إلى معنى الاستطراد.

في حلقة سابقة وصفت الثقاقة الشفهية، وذكرت أن من سماتها الاستطراد، وأضيف الآن قولهً يصعب تقبيله لأول وهلة، وهو أن التفكير العربي في الأعم الأغلب (تفكير استطرادي).

هذا القول ليس تهمة، ويصعب علىّ نفسياً أن أجهر به، ولكنها الحقيقة.

(أحب أفالاطون ولكنني أحب الحقيقة أكثر منه). هكذا قال من سماه العرب قدِيماً (المعلم الأول).

لنبأ للبرهنة على أن التفكير العربي (تفكير استطرادي) بالقصيدة الجاهلية.

حين نقرأ القصيدة، نجد الشاعر يقفز بنا من موضوع إلى آخر قفزاً عشوائياً (قفزاً استطرادياً)، قفزاً لا يبرره إلا ما سميتها مرة (وحدة الانفعال).

(٥٩)

نقلتنا الحلقة السابقة من الاستطراد كصفة للأسلوب إلى الاستطراد كصفة للفكر. وهذا ادعاء يمكن أن يوصف بالعقوق البشع للترااث إذا لم نضعه تحت الاحترازين التاليين:

١- لم نقل أن كل التفكير العربي تفكير استطرادي، بل قلنا ان معظمـه كذلك.

٢- إن هذه الصفة ليست صفة (وجودية) لذلك التفكير، بل هي صفة (عارضـة) بسبب تأثير الثقافة الشفهـية، وبسبب الابتعاد عن التفكير العلمـي.

إن التفكير العلمـي لا يقنـع بمعرفـة الشيءـ، بل لا بد من معرفـة سبـيهـ، ومعرفـة ما يوصلـ إلـيـهـ من نتـائـجـ، والـفـكـرـ العـرـبـيـ -حتـىـ الآـنـ- بـعـيـدـ عـنـ الـبـحـثـ فـيـ الأـسـبـابـ.

لقد استشهدـنا بـأشـعـارـ كـثـيرـةـ فـيـ حـلـقـةـ سـابـقـةـ، وـرـثـنـاـهاـ، وـمـاـ زـالـتـ تـؤـثـرـ فـيـ سـلـوكـنـاـ الفـكـرـيـ، وـهـيـ كـلـهـاـ، وـغـيـرـهـاـ كـثـيرـ، تـؤـكـدـ عـلـىـ أنـ التـفـكـيرـ العـرـبـيـ لـاـ يـسـطـعـ الـبـحـثـ طـوـيـلـاـ دـاـخـلـ الـأـشـيـاءـ، أـوـ الـظـواـهـرـ.

وهذه صفة وقف عندها الجاحظ طويلاً قبل قرون مدعياً أنها من
أهم الصفات الإيجابية للفكر العربي.
فهل كان ادعاؤه صحيحًا؟.

(٦٠)

(في طلعة الشمس ما يغريك عن نحل).

هذا ما قاله شاعر زرع صوته في لب الثقافة الاجتماعية، وفي
صورها. إنه المتنبي الذي أسمعت كلماته من به صمم، والأشد أنها
ما زالت.

ما يريد المتنبي أن يقول؟.

يريد أن يقول: يكفيك أن تعرف شجرة واحدة من كل الغابة
فتكون قد عرفها بقضها وقضيضها. يكفيك أن تسبح في النهر مرة
واحدة فتكون كمن سباح فيه ألف مرة، خلافاً لذلك الفكر الذي يعتقد
بأنك لا يمكن أن تسبح في النهر مرتين.

هذا ما ي قوله لنا المتنبي ويدعونا إليه. وهو أن تلك الثقافة
الاجتماعية الشفووية (الثقافة الاستطرادية) والاستطراد -يا سيدي-
باعتباره مرضًا فكريًا، لا أسلوبياً، له مضاعفات كثيرة.. منها أنه لا
يرى في التناقض أي ضير. وقد مرت بنا، في الحلقات السابقة،
أمثلة كثيرة على تقبل التناقض في القول، وفي العمل. وهذه هي
الكارثة.

(٦١)

من مضاعفات مرض الاستطراد الفكري: عدم التراكم. وأعني
بهذا التعبير أن الأفكار حول الشيء الواحد، أو الظاهرة الواحدة، لا

تجتمع بحيث ينبع عن التراكم الكمي تحول كيفي في طريقة التفكير، حسب القانون المعروف.

يبدأ التفكير الاستطرادي -دائماً- من الصفر، من (اللائق) وهذا ضياع لجهود خصبة وأزمنة طويلة، والدوران الدائم في حلقة مفرغة.

وَجْه نظرك.. دعه يخوض من متصرف القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين، وعدد آلاف الأقلام والكتب التي عالجت مشاكلنا، وحاولت أن تضع لها الحلول.. ثم اسأل نفسك هذا السؤال: هل استطاعت تلك الأقلام وتلك الكتب أن تحل مشكلة واحدة من مشاكلنا الاجتماعية، أو الفكرية أو الاقتصادية؟!.

وستجيب نفسك بأمانة وبصدق: لا لم تستطع. وهنا يطرح نفسه هذا السؤال: لماذا يا ترى؟.

(٦٢)

لماذا لا تستطع آلاف الأقلام والكتب طوال قرن ونصف القرن أن تضع الحلول لمشكلة واحدة من مشاكلنا العربية؟!.

الإجابة على هذا السؤال كثيرة ومتعددة الزوايا، ولكن إجابة واحدة تبقى أكثرها وضوحاً وهي: (عدم التراكم) للأفكار التي تعالج تلك المشكلة.

كيف يتكون عندك كأس من الماء؟.

إنه يتكون من قطرة + قطرة + قطرة.. ومتى انعدم هذا التكاثر الكمي، انعدم وجود الكأس.

الأفكار هي هكذا. فكرة تستند فكرة، وهما تسندان أو تقويان فكرة ثالثة، ومن مجموع هذه الفكر تكون فكرة شاملة عن الشيء تحدد إيجابياته وسلبياته، ومعرفة الطريق إلى وضع الحلول لتلك السلبيات.

هذا هو التراكم الذي نعنيه. ويحتاج هذا إلى فكر مؤسسي - إن صح التعبير - أي فكر تجتمع فيه فكر كثيرة من أشخاص كثرين. وهذا لم يحدث أو لم ينضج - بعبارة تفاؤلية - في مجتمعاتنا حتى الآن.

هل يأتي يوم نودع فيه التفكير الاستطرادي؟ .
تفاعلوا بالخير تجدوه.

(٦٣)

(سمة وهمية).

مرّ بنا أن (الثقافة الاجتماعية) والتي رادفنا بينها وبين الثقافة الشفوية أو الشفهية - والنسبان كلتاهما صحيحتان لغويًا - تلك الثقافة تمتاز بعدة سمات، وقفنا على ثلات منها هي: الاعتماد على التكرار والنظر إلى الماضي لا المستقبل، والاتكاء على الاستطراد.

أما الرابعة فهي أنها ترفض غيرها بصورة مطلقة.

هذه الصفة الرابعة التي يذكرها معظم المحللين للثقافة العربية، شفوية أو غير شفوية، ويعاني منها كل النابحين .. هذه الصفة هل هي صفة حقيقة أم وهمية؟ .

أكاد أقطع أنها سمة وهمية.

لماذا؟ .. لأن رفض الثقافة الأخرى لم يعد ممكناً؛ الحضارة الآن ترکض على قدمين هما العلم والاقتصاد. وتکاد القيم الاجتماعية الجديدة بكمالها تنبثق من هاتين القدمين. وكل رفض للعلم والاقتصاد، وما يتبع عنهما، هو في الحقيقة رفض وهمي.

(٦٤)

الحضارة الحديثة، لقيامها على العلم والاقتصاد، سلبت حرية الاختيار من المجتمعات غير المولدة لهذه الحضارة، أو غير المشاركة في التوليد.. تركتها بين أمرين لا ثالث لهما، فهي إما أن تقبلها بكل إيجابياتها وسلبياتها، أو تنزعز وتموت.

يمكنك أن تقول أننا نأخذ من الحضارة إيجابياتها فقط.. أما السلبيات فإننا نجعل بيننا وبينها سداً أو نبني من حولنا سوراً عن سيولها.. ونحصل هنا على الإيجابيات (على الشمر دون التعرض للشوك).

أنت حين تقول هذا الكلام، فالمعنى الحرفي لقولك هذا أنك لم تقرأ لكثير من المفكرين وبخاصة الدكتور علي الوردي.. فهذا العالم الاجتماعي وقف في أكثر من كتاب من كتبه ينبع على أولئك الذين يحلمون بهذا وهمهم الكبير.

هل تريد ضرب أمثلة؟.

سأضرب لك بعضها لاحقاً، هذا إذا لم تكن على عجلة من أمرك أو على رفض من أمرك بعبارة أكثر دقة وأجمل.

(٦٥)

هل يستطيع مجتمع ما أن يغلق أبواب الفضاء في وجه المحطات القمرية أو (الفضائية)؟ لا. لن يستطيع أي مجتمع فعل ذلك، لأن الوصول إلى هذا المستوى من البث ثمرة من ثمار العلم، وثمار العلم لا تقاوم.

هل يستطيع مجتمع ما أن يصنع آلة أشبه بـ(الغربال)؟ آلة ضخمة بحجم الفضاء، يثبتها فيه، لتفرز الإيجابيات من السلبيات، فتسمح للأولى بالوصول دون الثانية؟.

لا شك في أنه لو حدث هذا ل كانت معجزة، ولكن هذا لا طمع في حصوله على الإطلاق، وستبقى الفضائيات تضخ سيلًا من الإيجابيات والسلبيات على السواء.

ماذا نعمل؟.

إن سلبيات المحطات الفضائية لا تحتاج رؤيتها إلى بصر زرقاء اليمامة. إنها واضحة و فعلها التدميري للأخلاق والقيم واضح. بل وغرسها لقيم جديدة جانحة في نفوس الشباب غرس واضح. ولكن هل نستطيع معها؟.

لا. لا نستطيع.

وهذا ما نقصده من أن السمة الرابعة للثقافة الاجتماعية التي هي (رفض غيرها من الثقافات) سمة وهمية على الصعيد العملي على الأقل. أما النفسي فله حديث آخر.

(٦٦)

وصلت الحلقات السابقة إلى أن المعطيات الحضارية أو ثمار العلم الحديث لا يمكن (الانتقاء) منها بحيث تستطيعأخذ ما تريد، وترك ما لا تريد.

إن الإيجابيات والسلبيات مختلطة في هذه المعطيات كلها اختلاطًا أشبه باختلاط الشوك والثمر في أي شجرة وأي حقل.

هذا من الناحية العملية واضح.. ولكن ماذا نرى حين نذهب إلى الناحية النفسية من ثقافتنا الاجتماعية؟ هل هناك قناعة نفسية بعدم الفصل هذا وباستحالة الرفض؟.

لا. من الناحية الذهنية أو النفسية نجد العكس؛ إننا في مجال العلم أو الحقول الفكرية (الإنسانية) نرى أن (عقلية) الرفض متغلغلة فينا برسوخ عنيد.

إننا حتى الآن لا تطمئن نفوسنا وأذواقنا إلى مذهب فلسفياً، أو منهج نقدى إلا إذا وجدنا له (إشارة) ضاربة في أعماق التراث، أو الماضي. أما إذا لم نجد ما يلمح له أو يشير إليه، ولو بصورة خاطفة، فإننا نتوjos منه إذا لم نرفضه رفضاً قاطعاً، إن استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

لقد وقف على هذه الظاهرة النفسية مفكرون كثُر في عصرنا الحاضر، ولكن كلاً منهم حار في تفسيرها.

(٦٧)

كل رأي يعجبنا نضجه، وكل منهج نراه مكتمل الضوء للوصول بنا إلى نتائج جديدة أدبية أو ذهنية، وكل مذهب في أي حقل من الحقوق.. لابد أن نفتش في الماضي (التراث) عن شيء يشير إليه، حتى لو كان ذلك في سياق دون سياقه.

لماذا هذا السلوك الذهني؟ لأن ثقافتنا - حتى الآن - ثقافة شفوية، ثقافة ذاكرة، لا ثقافة فكر.

تلك الإشارات المبثوثة في التراث، والتي سبق أن مررنا عليها مثل مرور أجدادنا.. لم نقف عندها، لم نطورها، وحين ابتدع غيرنا مذهباً أو منهجاً يمر قربها، أو حتى ملتقياً معها، رحنا مدعين أن هذا المذهب أو المنهج قد انشق أصله منا.. من دوحتنا، ولذلك فلا جناح علينا حين نأخذ بها.

هذه العقلية المحتقنة بغور الاكتفاء الذاتي هي التي تولدها كل ثقافة شفوية لا تلوى إلا على نفسها.

إن هذه العقلية فوتت علينا الكثير؛ فوتت علينا أن ما نرفضه اليوم قبله غداً، أي في الوقت (الضائع).. الوقت الذي تكون فيه هناك مناهج أخرى استجدت، ونحن منشغلون بالجدل: هل نقبل المناهج التي قبلها أو لا؟.

(٦٨)

سأل رجل أبا عمرو بن العلاء حاجة فوعده بها، ثم ان الحاجة تغدرت على أبي عمرو، فلقيه الرجل بعد ذلك فقال له: يا أبا عمرو، وعدتني وعداً فلم تنجزه؟ قال له أبو عمرو: فمن أولى بالغم أنا أو أنت؟ قال الرجل: أنا. قال أبو عمرو: بل أنا.

-كيف أصلحك الله؟

-لأنني وعدتك وعدًا فأبأته بفرح الوعد وأبأته أنا بهم التنفيذ، وبثّ لي ليلتك فرحاً، وبثّ مفكراً مغموماً، ثم عاق القدر عن بلوغ الإرادة، فلقيتنى مدللاً، ولقيتك محششاً، فمن هنا صرت أولى منك بالغم.

هل رأيت مراوغة مثل هذه؟ أو اعتذاراً مثل هذا؟.. الوعاد الذي لم ينفذ ما وعد به يكون أكثر ضرراً من صاحب الحاجة الموعود التعيس.

أليس هذا مجرد لعب بالألفاظ؟.

بل إنه كذلك. وهل يلام من قال: العرب ظاهرة صوتية؟.

كلا إنه لا يلام.

-هل تعرف صاحب هذه المقوله؟.

-لا، لا أعرفه. ولكنني أحس أنه اختصر أشياء كثيرة ومهمة في هذه الكلمة الموجزة !!.

(٦٩)

كانت الحلقات السابقة وعلى مدى أسابيع عديدة تدور حول السؤال التالي: كيف نقرأ الماضي؟.. معتبرة أن طرح هذا السؤال ضروري، لأننا لا يمكن أن نفهم الحاضر فهماً قريباً من الكمال ما لم نفهم الماضي.

وقد طرحت تلك الحلقات أن هناك مصابيح لتلك القراءة المقترنة.. ووقفت على كل مصباح منها الوقوف الذي رأته لازماً لفحص صوئه، ومقدار الاستفادة منه.

الآن نسدل الستار بينما وبين الماضي، ووجههاً لوجه نقابل الحاضر. هذا الحاضر الذي يهمنا بالأساس، والذي لم نقرأ الماضي إلا لأجله، أي لجعله أفضل مما هو.

كيف نقرأ الحاضر؟

نقرؤه مثل الماضي تماماً، تحت ضوء مصابيح عديدة، أهمها معرفة المفاهيم الفاعلة فيه، والتي تكون رؤيته لنفسه وللكون من حوله.

رؤيه أي مجتمع للإنسان والكون والحياة هي التي تحدد أنواع نشاطه، وإنماء سلوكه الذهني والعاطفي والعملي.. وهذه الرؤية مكونة من مجموع تلك المفاهيم التي تصوغ أهدافه وتدفعه إليها إن خيراً أو شراً.

.٢٠.كيف نقرأ الحاضر؟

(م ١٩٩٧)

(١)

«كيف نقرأ الحاضر؟».

نقرؤه تماماً مثل الماضي، تحت ضوء مصابيح عديدة، أهمها معرفة المفاهيم الفاعلة فيه، والتي تكون رؤيته لنفسه وللكون من حوله.

رؤيه أي مجتمع للإنسان والكون والحياة هي التي تحدد أنواع نشاطه، وإنماء سلوكه الذهني والعاطفي والعملي.. وهذه الرؤية مكونة من مجموع تلك المفاهيم التي تصوغ أهدافه وتدفعه إليها إن خيراً أو شرّاً».

(٢)

(مصابح المفاهيم).

نريد الآن الدخول إلى (الكهف).

وأعني بالكهف: المفاهيم الكثيرة التي تحرّك السلوك الاجتماعي، وتدفع به إلى الأمام تارة، وإلى الوراء تارة أخرى.

إن الدخول إلى كهف المفاهيم يحتاج هو نفسه إلى مصباح.. لأن المفاهيم ليست عارية من غبار السنين، بل ليست ثابتة. هذا إذا لم نصدق مقوله فرانسيس بيكون القائلة: لكل إنسان كهفه الخاص به. ويعني بذلك مفاهيمه الخاصة به، والذي يفضي إلى الاعتقاد بأن المفاهيم تكاد تكون فردية لا جماعية.

يعتبر بعض المفكرين أن المهمة الأولى للفلسفة هي: تحديد وتوضيح المفاهيم. وإن فنحن حين ندخل كهف المفاهيم علينا أن نحمل بأيدينا مصابحاً يسمونه: الفلسفة.

وهنا يأتي السؤال: هل هذا المصباح متوفِّر؟ بل هل هذا المصباح موجود؟ وأجيب بأنه: إذا لم يكن موجوداً فعلينا أن نوجده، ولكن كيف؟ لذلك فتحن الآن (على الباب) أي لم ندخل بعد إلى مغارة المفاهيم.

(٣)

إذا أصابتنا الحيرة في أي مصباح من مصابيح الفلسفة نستضيء به ونحو ندخل مغارة المفاهيم.. فهناك تنتظرنَا حيرة أخرى أشد هولاً.. يمكن إيضاحها كما يلي:

عرف أحد هم المفاهيم كما يلي: إن المفاهيم هي عادة صياغة نظرية لظواهر الواقع التي تحدث في ظرف وطور معين، لكن في مجرى التطور يتخلَّى الواقع الذي صاغ المفاهيم عن دوره لصالح تلك المفاهيم.

هناك خلل في تعريف نبيل ياسين هذا؛ من هو الأقوى، المفهوم أم الواقع؟.

لاشك في أن الواقع هو الأقوى، إذ منه تنبع كل المفاهيم ومن بقائتها معه تستمد شرعية بقائتها.. أما إذا انفصلت عنه، فهو تلقائياً سيولد مفاهيم أخرى.. أما هي فستبقى دون واقع.. وأي مفهوم بغير الواقع مصيره الموت.

إن هذا الخلل في التعريف لا يمنع من رؤية النقطة الجوهرية التي تضمنها وهي (الصدام) الدائم بين الواقع وبين المفهوم.. هذا الصدام الذي يعبر عنه عادة بعبارة أخف وقعاً هي (الجدل).

وإذن فالحيرة الكبرى هي هذه: إلى جانب من نكون في هذا الصدام، نكون مع الواقع، أم مع المفهوم؟.

(٤)

حين ينفصل المفهوم عن الواقع - وهو لابد منفصل - ترى مع من نكون؟. المفروض أننا ندع المفهوم ماشياً على قدميه، نودعه بحفاوة، ثم نقف مع الواقع لأن الواقع هو الذي صاغ ذاك المفهوم.. وهو الذي سيصوغ غيره.

هذا هو المفروض، ولكن الحاصل غير هذا. الحاصل أننا نمشي وراء المفهوم غير ملتفتين إلى الواقع.

لقد وقف كثير من كتابنا على هذه الظاهرة (العربية) وقوفاً رثائياً داماً. ونحن نقف مثلهم بدون دموع متسائلين: لماذا هذه الظاهرة التي نكرر وصفها بالعربية؟.

هل سببها أن العربي أسير ذاكرته؟ فليس في وسعه أن ينسى ما حفظه مهما طبل الواقع وزمر من حوله، وحين حفظ المفهوم عن ظهر قلب لم يكن في مقدوره أن ينساه؟.

هل سببها أن العربي لا يفهم لا الواقع ولا المفهوم.. ولذلك فهو لا يفرق بين أتباع هذا وأتباع ذاك؟.

هل سببها - كما قال ذلك أكثر من كاتب حول هذا الموضوع - أن العربي على استعداد دائم بأن يتخد من المفهوم بدليلاً عن الواقع، ويصر على ذلك؟.

كل هذا ممكن.

(٥)

نفهم الحاضر حين نفهم أو حين نعرف المفاهيم الفاعلة فيه. فماذا نقصد بهذه المفردة (المفاهيم)؟.

لا تفيينا القواميس العربية كثيراً في التعرف على هذه المفردة.. فأهل هذه القواميس يعرف المفهوم بقوله: المفهوم مجموعة الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي ..

ما يقوله القاموس هذا يوضح جانباً صغيراً من جوانب المفهوم الذي نعنيه، ذلك لأن ما نعنيه من هذه المفردة هو المعنى التراكمي الذي يمنحه حقل المعرفة لمفردة ما من المفردات؛ فعلم النفس له مفاهيمه، والنقد الأدبي له مفاهيمه، والفلسفة لها مفاهيمها، وهكذا.

لتتفق إذن على أن مقصده (المفاهيم) هو المعاني التراكمية التي تجتمع في مفردة ما بحيث تحول من معنى جزئي إلى معنى كلي.

مثلاً: مفردة (الوطن) تعني في معناها الأول (مكان إقامة الإنسان ومقره) ولكنها لم تبق على هذا المعنى الجزئي، بل تطورت وأصبحت (مكان إقامة الإنسان ومقره، وإليه انتماوه، ولد به أو لم يولد). ثم تطورت عن هذا المعنى إلى معانٍ أخرى تدخل فيها الحقوق والواجبات ومستوى التعايش بين الأفراد، وهكذا.. أي تحول من معنى جزئي بسيط إلى معنى مركب.

(٦)

هل يستبد بنا الشوق إلى معرفة مفهوم (النرجسية) في حقل علم النفس أو حقل النقد الأدبي؟. وهل نود أجنبة توصلنا إلى معرفة مفهوم (الزمان) في الحقل الفلسفى؟.

لا، أين!!

تلك المفاهيم لها حقولها الخاصة، وهي وإن أفادتنا في معرفة (فكر الحاضر) إلا أنها لا تفيينا في معرفة (سلوك الحاضر) والسلوك هو الذي تهمنا معرفته.

وإذن نحن لا نبحث عن كل المفاهيم مهما كانت براقة، بل نبحث عن ذلك النوع من المفاهيم التي تحرّك السلوك الاجتماعي، أي التي تصوغ رؤية المجتمع إلى الكون والحياة، وبالتالي تحرّك كل ألوان نشاطه العملي.

إننا نبحث عن المفاهيم التي ترافق (القيم) أي التي لا تكون وفقاً على حقل من حقول المعرفة، بل تتعذر كل الحقول إلى نفسية المجتمع ووجوده ورؤيته. هذه هي المفاهيم التي علينا أن نعرفها لنعرف حاضرنا تحت أضوائها.

ما هي القيم الفاعلة في مجتمعنا العربي كله؟

حين نجيب على هذا السؤال، نصل إلى المصباح الذي يضيء لنا وجه الحاضر.

(٧)

حين نعرف (قيم) المجتمع نعرف رؤيته لنفسه، ولمن وما حوله..
وحين نعرف (رؤيته) نعرف مباشرة محرّكات سلوكه ونوازعه.
ولكن كيف نعرف قيمه؟

ليست المسألة سهلة. وإذا كنت في عجلة من أمرك فالأفضل أن تترك النظر في هذه الزاوية وأخواتها. أما إن كنت صبوراً، فلا تعجل، ودعنا ندخل إلى الغابة شيئاً فشيئاً.

للقيم تعريفات بعدد الباحثين فيها، فما هو السبب يا ترى في هذه الكثرة من التعريفات على مر العصور؟

نعرف السبب بعد أن نقرأ تعريفاً من تلك التعريفات ونحاول تحليله، وفهم معانيه المباشرة، ومعانيه الضمنية، يقول التعريف: القيمة ما يعلق عليه الإنسان، أو مجموعة من الناس أهمية كبرى،

من حيث قابليته ليكون مبدأً من مبادئ السلوك الأخلاقي، أو الإيمان الديني، أو الفلسفي.. ويكون هذا شيئاً مجرداً ونسبةً في رأي البعض، ومثال ذلك (الحرية) بوصفها قيمة من قيم الديمocratية.

تأمل في هذا التعريف ولا تعجل.

(٨)

ماذا وجدت في التعريف السابق للقيم؟ هل وجدت صعوبة في فهمه؟.. أعتقد ذلك للسبب الأهم التالي:

إن سلوكنا الذهني لم يعتمد على تعريف الأشياء، بل لم يعتمد على التساؤل عن معناها. إننا -عادة- نكتفي بنصف فهم، أو ربع فهم، وأحياناً نضع معانٍ لا علاقة لها بالشيء، نضعها من تلقاء أنفسنا، ثم نصدقها، ونجادل فيها حتى من له معرفة أعمق بها. هذه العادة الذهنية أو السلوك الذهني هي عادة اجتماعية لا فردية، إذ لا شك في أن بعض الأفراد تجاوزوا بهذه العادة إلى التعمق في الأشياء والتماس تعريف لها.

كيف نتخلص من هذه العادة أو هذا السلوك؟. كيف نقف على كل شيء محاولين تعريفه؟.

إن هذا مطمح بعيد ولكن لابد من المحاولة، لابد من القول: إن تعريف الأشياء وبخاصة إذا كانت مفاهيم عامة أو قيماً يتبع فهمها أولاً، ويتيح تضييق أي خلاف بينك وبين أي فرد آخر في ذلك الفهم ثانياً.

إن معظم خلافاتنا الاجتماعية ناشئ من عدم تعريف الأشياء وتحديد معانيها.

(٩)

معرفة أي مجتمع غير ممكنته بدون معرفة التصورات والمفاهيم والقيم التي تحرك سلوكه الذهني والعملي، وتقوم بصياغة أنماط تفاعلاته الاجتماعية.

قلت هذا مراراً، وأكرره، وسأكرره عامداً لأنني معنوي بمسألة فهم المجتمع العربي ككل ومجتمعنا بصورة أخص.

إن المساحة المتقطعة الممتدة لي في هذه الزاوية لا تتيح لي أكثر من الوقوف على أجزاء متاثرة من هذه المسألة ذات الجوانب المختلفة.

إنني لا أقدم بحثاً، بل أقدم ملاحظات، ولذا قد يتكرر بعضها حسب الحاجة، وقد لا يتكرر بعضها الآخر؛ إما لأنه لا يحتاج إلى تكرار، أو لأنه يحتاج إلى إسهاب طويل لا تتحمله زاوية يومية.

إن معرفة تصورات مجتمع ما تحتاج إلى وقفات طويلة ليست مستطاعة، وإن فما على هذه الزاوية إلا أن تستمر على أسلوبها، وهو أسلوب أستطيع وصفه بأنه أشبه بمنقار طائر يغترف من البحر.

ومع ذلك، وبصورة بدائية: هل يستطيع أحد أن يفصل بين ما ارتشفه الطائر وبين البحر؟.

(١٠)

زعمت حلقة سابقة أن سلوكنا الذهني لم يعتد على تعريف الأشياء. وأعادت إلى هذا السبب أكثر خلافاتنا الاجتماعية.. أي أنها ناشئة من عدم الاتفاق على معاني المفردات أو المفاهيم حين تطرح طرحاً جديلاً.

إن كل مجتمع في الدنيا قدم بهذه المرحلة، مرحلة عدم تعريف الأشياء تعريفاً موضوعياً أو علمياً، ومن يقرأ رواية (اسم الوردة)

مثلاً يُعرف كم هو اتساع المستنقع الذي مرّت به أوروبا في هذه المرحلة.

لكن بعض المجتمعات تجاوزت تلك المرحلة بمراحل، أما المجتمع العربي كله فقد بقي حتى الآن وحتى زمن طويل قادم متربداً في هاوية هذه المرحلة.

يقولون: إن التسمية امتلاك للشيء، قد يكون هذا صحيحاً في مستوى التصور الأول للشيء، وفي مستوى بقاء ذلك الشيء في معناه البسيط غير المترافق.. أما في مستوى المفاهيم التي تضم معاني كثيرة، بل ولا تبقى ثابتة عندها، وإنما تضيق إليها أحياناً، وأحياناً تمحض منها، أما في هذه الحالة فإن التسمية ليست كافية للاملاك، إن الذي يجعلنا نملك الشيء ملكاً معرفياً هو تعريفه.

(١١)

لنقرأ هذه الباقة من المفاهيم: المال، الحرية، الجمال، الوطنية، الثقافة، التنمية، الطفولة، الشرف، التقليد، التطوير...

كل مفردة من هذه المفردات لها تعريف، إن لم تكن عدة تعريفات.. هذه التعريفات موجودة في مصادر المعرفة، أو في المحيط الثقافي، ولكن: هل هناك معرفة اجتماعية لهذه التعريفات؟.

كلا، أجيبي بها فوراً.

لو أخذنا حشداً من الأفراد، منهم الجامعي والتاجر والمعلمة والطبيبة، ومنهم من تضج بهم الشوارع والأسواق، ثم سألهـم عن تعريف (ال التقليد) مثلاً، أو الشرف، أو الحرية.. ترى، كيف تتوقع الإجابة؟ كيف تتوقعها من ذاك الجالس على مقعد من مقاعد

الجامعة فضلاً عن البائع المتجلو؟.. هل أصوّر لك المشهد؟..
تفضل إذن:

إذا كان صاحبنا يحفظ عن ظهر قلب تعريفاً للشيء المسؤول عنه.. سوف يحرك رأسه ذات اليمين وذات الشمال، ثم يعصر ذاكرته ويقول لك ما حفظ أنه تعريف، أما إذا لم يكن في ذهنه، فسيقول لك: روح بلا شرف بلا بطيخ.

هل تعلم بأننا حتى الآن لم نسأل ما هو التعريف؟.

(١٢)

ما هو التعريف؟.

(التعريف لغة: التوضيح، وهو قول يشرح المعنى الذي يدل عليه اللفظ ليزيل ما تنطوي عليه الألفاظ من غموض.

يعني اصطلاحاً: تحديد المفهوم الكلي بذكر خصائصه، ومميزاته...).

مثلاً: التطور. التطور مفهوم كلّي له مميزات وشروط ومستويات، وحين يأتي قول موجز يعدد صفات التطور وشروطه.. نسمى ذلك القول: تعريفاً.

التعريف بهذا المعنى البسيط المحدد، هل له وجود في لغتنا اليومية، أو في سلوكنا الذهني؟.

لا، ليس موجوداً.

ولذا لو سألت تسعين فرداً من الناس، ومن مستويات مختلفة.. فستحصل على تسعين تعريفاً.

هذا الاضطراب في التعريفات معناه اضطراب في فهم الأشياء، والاضطراب في فهم الأشياء ليس مهمًا حين تكون تلك الأشياء بعيدة عن التأثير في السلوك الاجتماعي. ولكن حين يجر الاضطراب في الفهم اضطراباً اجتماعياً.. فهنا تكمن الخطورة -مثلاً- ما هي المواطنة؟. إن اختلاف الأジョبة على هذا السؤال يجر وراءه اختلافاً اجتماعياً قد يكون مرعباً.

(١٣)

ما هو الفرق بين المجتمعات التي تعرف الأشياء، وتبني سلوكها الذهني والعملي على هذا التعريف.. وبين المجتمعات التي لا تملك تعريفاً لأي شيء؟.

الفرق هائل جداً. إن التفاعل الاجتماعي المبني على وضوح الأشياء وتعريفها في ذهن أفراده يتتجنب كثيراً من الخلافات اليومية، ومن الاضطرابات الناشئة من سوء الفهم. أما المجتمعات التي لا تملك تعريفاً فإن سلوكها سيكون عشوائياً، وسوف لن تكون في مأمن من الخلافات اليومية، ومن الاضطرابات.

لنضرب مثلاً: مفهوم (الحرية) مفهوم واضح في ذهن الإنسان الأوروبي العادي، ولكنه في ذهن إنسان من العالم الثالث مفهوم غير محدد، غير معرف. ولهذا لا تكون له شروط يقف عندها.

إن بعض التيارات في العالم العربي والإسلامي ترفع شعار: افعل ما تراه مناسباً. وتلقنه لجميع أفرادها. إن هذا الشعار يضع (الحرية) طوع الأهواء، وفي مهب الرغبات.

إن المستوى الاجتماعي الغربي لا يمكن أن يرضى بمثل هذا الشعار أو يتصوره لأنه مبني على احترام القانون. إن القانون هو الذي يحدد شروط الحرية لا رغبة هذا التيار أو ذاك.

(١٤)

القيم إذن، هي تلك المفاهيم ذات المعاني الكلية التي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات.

وتقسم حسب محتواها إلى: قيم دينية، وقيم اقتصادية، وقيم جمالية واجتماعية ونظرية وسياسية.

ماذا يعني التأثير في السلوك؟ يعني ما توضحه الأمثلة التالية:
أنت حين تريد تأثيث بيتك، مالذي يتحكم ويدخل في إرادتك؟
إن أمامك اختيارات مختلفة، أو (بدائل) في اللون ومستوى الصناعة والهيئة التشكيلية وغيرها. وستذهب إلى اختيار واحد من جملة تلك الاختيارات. ستذهب بإرادتك.. ولكن ما الذي تدخل في صوغ هذه الإرادة حتى اخترت هذا الأثر لا ذاك؟.

إن الذي تحكم في إرادتك هو ذوقك الخاص، أو ذوق زوجتك، أو مقدراتك المالية، أو لباقه البائع.. الخ.

كل هذه تستند إلى قيم تحركك إلى السلوك الذي وصلت إليه في تفضيل شيء على شيء. ولذلك سمى بعضهم دراسة القيم بـ(علم السلوك التفضيلي).

وإلى مثل آخر..

(١٥)

اختيار الأثر في المثال السابق اختيار سهل، وحتى القيم التي استند إليها قيم عابرة، وإن كانت قد أثرت في السلوك، ولكن ماذا تقول لو خيرت بين صرف نصف ثروتك وبين هجاء شاعر لك بقصيدة عصماء؟.

هل تقول لنصف ثروتك مع السلامة؟ أم تقول للشاعر:
هنيئاً مريئاً غير داء مخامر - لعزة من اعراضنا ما استحلت؟.

قال الجاحظ: (سألت الخزامي: هل يسرك أن يقال لك بخيل؟
فقال: لا أعد مني الله هذا الاسم.. فلا يقال لي بخيل، إلا وانا ذو
مال، فسلم لي المال، وسمّني بأي اسم شئت. فقلت له: ولا يقال لك:
سخي، إلا وأنت ذو مال، وقد جمع الله لاسم السخاء المال والحمد،
وجمع لاسم البخل المال والذم. فرد الخزامي: بينهما بون بعيد،
وفرق عظيم، فإن قولك عندي بخيل إبقاء للمال في ملكي، والمال نافع
لأهلها، والحمد رباء وسمعة سخرية، وماذا يعني الحمد للإنسان اذا
جاء بطنها، وعرى ظهرها، وشمت به عدوه؟!!).

لو كان حاتم مكان الخزامي، هل يجيب بنفس جوابه؟.

لا، طبعاً.. إن القيم هي التي تجعل الجوابين مختلفين.

(١٦)

حين تقف لتخترار بين صرف المال وبين الهجاء، يمثل أمامك
سلم طويل يسمونه: سلم القيم. هذا السلم يراه جميع الناس، ولكن
الرؤيا لا تكون واحدة، بل هي مختلفة من إنسان إلى آخر.

لماذا؟ إن اختلاف الرؤيا بين الناس لسلم القيم ليست نابعة من
كلل البصر أو حدته، بل هي نابعة من الداخل، من رسوخ أو عدم
رسوخ هذه القيمة، أو تلك في أعماقك.

إن القيمة التي تراها أنت في قمة السلم يراها غيرك في قاعه، وآخر
يراها في وسطه.. وهكذا تختلف درجات السلم سعوداً وهبوطاً من
إنسان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر.

لنضرب مثلاً ثالثاً: لو خيرت بين الموت والحياة، تُرى ماذا ستختار؟ لاشك في أنك ستختار الحياة، لأن حب البقاء غريزة إنسانية راسخة، ولن يجدي أن يكرر المتنبي على سمعك:
لو أن الحياة تبقى لحي - لعدنا أضلنا الشجعان.
ولكن قد يتدخل سلم القيم فتذهب إلى الموت ضاحكاً، وهذا ما فعله ملايين الشهداء.

(١٧)

جاء في الآية الكريمة ١١٨ من سورة البقرة ما يلي: (.. كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشبهت قلوبهم).
ولا سيوضح معنى (التشابه) في الآية، ذهبت إلى ثلاثة تفاسير، هي: في ظلال القرآن، والميزان في تفسير القرآن، وتفسير المنار.. فلم أعثر، في هذه الثلاثة، على توضيح كاف لمعنى التشابة الذي تشير إليه الآية.

تشابه القلوب معناه التماثل في الرؤية للإنسان والكون والحياة، ويعودي تمثال الرؤية إلى التشابة أو التماثل في السلوك الذهني والعملي للأفراد.

ليس هذا التشابة أو التماثل سيئاً على الدوام، إنه يدل في أحيان على قوة التماسك الاجتماعية.. وعلى توحد الأهداف والغايات، ولكنه في أحيان كثيرة يدل على التقليد والجمود والاجترار، أي على: سلوك القطيع.

لماذا؟ لأن: (حكم الفرد القيمي، أي (السلوك التفضيلي) ليس نتيجة لتأملات الفرد الشخصية بمقدار ما هو نابع من المعايير الاجتماعية).. وهنا يكمن الخطر.

(١٨)

لكل مجتمع بناؤه الثقافي الخاص.. هذا البناء الذي يشترك التاريخ والجغرافيا في تجذيره وإعلائه.. يؤدي إلى تماثل أو تشابه كبير في الاستجابة للمثيرات المختلفة.

تسمى هذه الاستجابة التي تتكرر بنفس النمط أو الأسلوب معياراً أو أسلوباً أو طريقة.

تصف هذه الاستجابة -كما أشارت حلقة سابقة- بالإيجابية حين تكون نابعة من اختيار (حر).. اختيار غير منقاد لغير القناعة الذاتية والتصور المشترك للوسائل والأهداف ذات المصلحة العامة.

أما حين تنبع تلك الاستجابة من ظروف تنعدم فيها (حرية الاختيار) أو ينعدم فيها التصور المشترك للغايات ذات المصلحة العامة.. فإنها تكون سلبية ومعيبة لمسيرة المجتمع نحو الأفضل.

يختلف المعيار الاجتماعي إذن في كل مجتمع حسب بنائه الثقافي، وحين نقول (البناء الثقافي) فإننا نعني أشياء كثيرة جداً، منها -مثلاً- مساحة الحرية المترابطة للأفراد في التعبير عن رؤيتهم.. إلى غير ذلك من الأمور التي يحتاج فيها إلى سرب من الحلقات.

(١٩)

يدرك الباحثون في مسألة القيم، شروطاً محددة لقيام العلاقة بين الفرد وبين القيمة، بحيث لا يمكن أن تنبع الاستجابة وتتحول إلى سلوك من دون توفر هذه الشروط.

إنها ثلاثة كما يذكرون:

١- الوعي بأن هذه قيمة.

٢- أن يتحول هذا الوعي إلى اتجاه قابل أو رافض.

٣- دوام هذا الوعي، وذاك الاتجاه دواماً ما.

وهناك نظرية يسمونها: النظرية العامة للقيمة. تتجاوز هذه النظرية تلك الشروط، وإن كانت تعتصر مضمونها، فهي: تتخذ (مفهوم) الاهتمام محوراً لتفسير القيمة، ومفادها أن أي اهتمام بأي شيء يجعل ذلك الشيء ذات قيمة.

ونقول: اعتصرت الشروط، لأن الاهتمام لا يمكن أن يتولد وينمو إلا إذا كان هناك وعي، وكان هناك اتجاه لهذا الوعي، وكان هناك زمن يتحول فيه إلى سلوك.

حين نصل إلى هنا يكون علينا تلقائياً أن نقف على بعض المفردات لنفهم معناها.. ترى ما معنى وعي ومعنى اتجاه، ومعنى الاستمرار الزمني لهم؟.. ولكن قبل هذا يجب الوقوف على أهمية هذه النظرية.

(٢٠)

لهذه النظرية وجه إيجابي .. يتمثل هذا الوجه في أن هناك عشرات القيم (النبيلة) ولا يتطلب غرسها في نفوس الأفراد سوى توجيههم إلى الاهتمام بها، وهذا التوجيه تقوم به مناهج التربية ووسائل الإعلام المختلفة.

ولها وجه سلبي كاللح يتمثل في أن هناك قيمًا زائفه كثيرة، وما علينا حين نريد توليدها في نفوس الناس سوى استخدام وسائل تكفل بإثارة الاهتمام بها، وعند ذلك تصبح قيمًا اجتماعية عامة.

إنك حين تنظر إلى حسناء في إحدى الفضائيات وقد رشت على صدرها المترع بالخصب والعنقيد نوعاً من العطر، هنا رغمما عنك ارتبط ذلك العطر في ذهنك بالمشهد كله وأثار فيك اهتماماً صاخباً يدفعك إلى اقتناء ذلك العطر وإن كان ماءً قراحـاً.

وهناك مثال أكثر بشاعة لهذا الوجه البشع يتضح فيما يلي:

يدفع النظام العالمي الجديد بالعالم اليوم إلى رمي قيمه الأصلية في البحر، خالقاً قيماً جديدة هي: قيم الاستهلاك، والفردية، وإماتة الذكرة، هذا كلـه من لوازم هذه النظرية الفادحة.

(٢١)

يرادف القاموس العربي بين الوعي وبين الشعور، ويعرفهما بقوله: إحساس الإنسان بما يجري في نفسه، وما يحيط به من الأشياء.

وأعتقد أن هذا التعريف لا يكفي لمعرفة مفهوم (الوعي) المرتبط بالقيم؛ فالوعي المرتبط بالقيم لا يبقى مجرد إحساس بالشيء أو الأشياء، بل هو يتحول إلى (سلوك).. بمعنى أنه لا يبقى فعلاً ساكناً، إنه فعل متحرك وعملي.

لذا فهو يتتجاوز هذا التعريف.

من الآيات الكريمة التي وردت فيها مادة (وعي) آيتان: (و تعيها أذن واعية)، (و الله أعلم بما يوعون).

يقول المفسرون: أذن (واعية) أي (حافظة) ثم يسكتون، ولكن لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً) نذهب إلى الآية الأخرى، وعندـها يستشهد بعض المفسرين بقول الفراء: أصل الایعاء جعل الشيء في وعاء.. والقلوب أوعية لما يحصل فيها من علم أو جهل.

بهذا القول يفتح الفراء أمامنا نافذة كبيرة، تُرى ماهي؟.

(٢٢)

هل تأملت في قول الفراء: أصل الایعاء، جعل الشيء في إناء.. والقلوب أوعية لما يحصل فيها من علم أو جهل. أم أنك لم تتأمل فيه بعد؟.

ما يريد الفراء قوله بتعبرنا الحديث هو: أن الوعي لونان؛ وعي حقيقي يستند إلى العلم، ووعي زائف يستند إلى الجهل. لا ينطبق هذا الكلام على الأفراد وحسب، بل يشمل المجتمعات، أو على الأقل فئات كثيرة من كل مجتمع.

إن قيماً كثيرة تؤثر في سلوكنا، وتدفعنا إلى اتخاذ مواقف تصيل إلى حدود التطرف.. ولكننا حين نتأمل فيها جيداً ونضعها تحت ضوء التحليل العلمي، نراها قيماً زائفة، نراها قيماً تستند إلى الجهل المطبق.

والدليل على هذا بسيط جداً: إن العلم بفروعه الإنسانية أخذ يكتشف عشرات المفاهيم الخاطئة، وهو حين يكتشف ذلك يسلب النفوس اهتمامها بتلك المفاهيم، ويحل محله اهتماماً آخر.

إن الأخذ بالثار -مثلاً- كان قيمة كبرى في بعض الحقب، بل إنه لا يزال حتى الآن في بعض المجتمعات.. ولكن العلم وتطور الوعي الاجتماعي غرس شيئاً في النفوس يسمونه (القانون) وبذلك حلت قيمة عاقلة محل قيمة هوجاء.

(٢٣)

قادتنا بعض الحلقات السابقة إلى (كهف أفلاطون) حيث رأينا كم وكم من القيم الزائفة التي تحرك السلوك العام بفعل النظام العالمي الجديد.

وحين تريد أن ترى ما هو أشد رعباً يمكن أن ترهف سمعك إلى ما يلي:

(..في غير مكان تتراجع القيم العامة المتعلقة بالعقل والاستنارة وحرية التعبير وحقوق الإنسان.. حتى في العالم الغربي تتراجع القيم المتعلقة بالاستنارة والديمقراطية والبرازالية السياسية). علي حرب، الاستلاب والارتداد، صفحة ٧٨ / ٧٩.

هناك إذن طوفان من الوحل يغزو العالم بفضل النظام الجديد، يتجسد في استئصال القيم التي كافح الإنسان من أجلها طويلاً، وإحلال قيم زائفة محلها.

أرأيت كم هو مرعب هذا المشهد الذي يحشر فيه العالم كله، لا نحن فقط؟.

(على فكرة).. هناك فئة من الناس اسمهم (الأرأيتون).. وقد أطلقت هذه التسمية عليهم في القرن الثالث أو الرابع - لا ذكر - هذه الفئة كانت مهمتها فتح باب الأسئلة على طريقة: (أرأيت؟ أرأيت؟..؟) وأظن أنني أصبحت واحداً منهم.

(٢٤)

أول شيء تتجسد فيه (القيم) بوضوح هو السلوك اللغوي. لذلك سيكون الوقوف عليه طويلاً.

يفرق الاجتماعيون بين كلمة (فرد) وكلمة (شخص).. فالفرد يعني: الكائن العضوي، أما الشخص فمعنى: الكائن ببنائه العضوي والنفسي معاً.. أي أن الإنسان لا يسمى إنساناً كاملاً إلا إذا تحرك فكره، ونما وجداً، ونضجت نفسه بالتصورات.. فكيف يكون ذلك؟.

يكون ذلك باللغة:

إن اللغة هي التي تبني في الإنسان اجتماعية، وتعبر عن هذه الاجتماعية، فعن طريق اللغة يوصل المجتمع خبراته التراكمية ورؤاه عن الكون والحياة إلى أفراده، وبواسطتها يوصل إليهم شروط السلوك فيه. وبهذا يتولد الفكر، وتتشق العواطف، ويشب الوجودان. وهنا فقط يصبح الإنسان كائناً اجتماعياً.

ماذا يعني بالسلوك اللغوي؟. يعني به مختلف الأساليب التي يستخدمها الأشخاص خلال تواصلهم الفكري والوجداني والعملي.

(٢٥)

نحن نتكلّم لغة واحدة، هذه بدهية لا شك فيها. ولكن الفروق بين الأفراد في سلوكهم اللغوي، لا ينبع من اللغة ذاتها، بل من طريقة استخدام هذه اللغة.

إن طريق استخدام اللغة يسمونها: الأسلوب. ويعرف الأسلوب بأنه: كيفية تعبير الفرد عن أفكاره.

أي أن اللغة أشبه بخزان ضخم، يأخذ كل فرد منه مقدار حاجته.. وذاك المقدار هو الذي يختلف فيه الأفراد اختلافاً كبيراً.

يأخذ من هذا الخزان أشخاص أميون (أبجديون) وأميون (فكريون) ويأخذ منه الكبار والصغار. وكل من يأخذ له طريقة في استخدام ما يأخذه.

إن هذا هو الأسلوب.

تُرى، ماهي الأساليب السائدة في سلوكنا اللغوي؟. حين نحاول الإجابة على هذا السؤال نرى أن الأمية الفكرية هي السائدة في صوغ تلك الأساليب، وحين نقول (الأمية الفكرية) فإن معناه أن القيم التي

تحرك السلوك هي قيم متهافته.. قيم أقام عليها غبار التاريخ والجغرافيا
إقامة طويلة.

(٢٦)

هل تستطيع أن تعبّر عن عالمك الداخلي أمام أقرب الناس إليك؟.
إنك تحب أشياء كثيرة، وتكره أشياء كثيرة، بل تؤمن بقيم معينة، وتكرف
بآخرى، فهل تصل طاقتك إلى حد التعبير بصراحة عن ذلك؟.

هذا ما أقصده بـ“العالم الداخلي”.. وسيكون جوابك على
السؤال بالنفي، أي أنك لا تستطيع التعبير عن مخزونك الداخلي
بصراحة.

لماذا؟

هنا يتضح ما أسميناه بــ(السلوك اللغوي).. لأن هذا السلوك
ليس فردياً خالصاً، إنه سلوك اجتماعي أيضاً، وكونه سلوكاً اجتماعياً
يضطرك إلى أن تراعي القيم أو المعايير أو الموازين التي وضعها
المجتمع للتعبير أو عدم التعبير عن أشيائك الداخلية.

إن المجتمع يملك سلطة (قمعية) هائلة.. وقد قاسى الذين كلموه
بما لا يرضاه، أو عبروا عن أنفسهم بما لا يقبله، قاسوا الإذلال والعزل،
بل والحرق أحياء.

هل تصل جرأتك إلى حد القبول بالحرق؟.
تفضيل إذن، وقل ما تريد.

(٢٧)

هناك لون من ألوان الأدب يسمى (السيرة الذاتية). هذا اللون
موجود في كل الثقافات على الأرض، ولكنك تستطيع بسهولة

لمس الفرق بين مختلف الثقافات في درجة الصراحة، والذي نسميه (السلوك اللغوي).

في العربية كتب كثيرون سيرهم الذاتية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.. مثل إلباس تلك السيرة قناعاً (روائياً). وهناك في اللغات الأخرى من كتب مثل ذلك.

أين نلمس الفرق؟.

نلمسه في أن الرجل الغربي يستطيع أن يعبر عن كل شيءٍ مرّ به، أما العربي فتراه يدور حول سور الأشياء، ولا ينفذ إلى داخلها.. إنه يتتقى ما يريد أن يخبرك به. وحين يدخل الانتقاء، يدخل سلم القيم مباشرة، ويتحكم في درجة الصراحة.

هناك أطنان من النصائح والوصايا تلقاها منذ الطفولة حول الصدق والكذب.. ولكن الكذب هو سيد سلوكنا اللغوي. لأن المجتمع هو الذي علمنا ذلك، على الرغم من أنه هو الذي وجه لنا تلك النصائح والوصايا.

إن الرجل الغربي -مثلاً- ليس مضطراً لإخفاء نقاط ضعفه، أما نحن فنوجه سبعين قسماً في اليوم لإخفاء تلك النقاط.

(٢٨)

أسئلة:

كيف حالك؟ شلون صحتك؟ كيف الأهل؟ الجماعة أحوالهم زينة؟ بعد كيف حالك؟ الأهل والجماعة بخير؟ من زمان ما شفناك؟ إن شاء الله كل شيء زين؟ بعد شلونك؟ شمسموي؟.

أجوبة:

الحمد لله، كل شيء زين، كلهم بخير، الجميع بنعمة، الكل يسلمون، والله مشتاق، حتى أمس خابرتكم ولا أحد رد على التلفون، أنت خبرني عنك، عساك بخير..؟.

كم مرة في اليوم ترى بأم عينيك، وحالات أذنيك، وعنة قلبك، هذا المشهد من الأسئلة والأجوبة؟.

هل سألت نفسك ما درجة الصدق فيها؟.

هل الأسئلة مقصودة، ومثلها الأجوبة؟ أم أنها مجرد عادة اجتماعية (سلوك لغوي) متواتر لا أقل ولا أكثر؟.

أرجو أن تجib بصدق. أما إذا لم تستطع، وداهنك الحياة أو الخجل، وقبضت عليك اللباقة من تلبيسك.. فيمكن أن تدخل غابة الكذب وتقول: أن الأجوبة والأسئلة كلها صادقة.

إن مجتمعنا مجتمع حميي، صادق العاطفة، صادق اللهجة، إنه مجتمع لا يكذب أبداً.

مبروك.

(٢٩)

ما هي القيم التي تتحكم في حياتنا؟.

أجاب باحث معاصر على هذا السؤال قبل واحد وعشرين عاماً قائلًا ما معناه: القيم التي تتحكم في السلوك العربي هي قيم سلفية لا مستقبلية، فورية لا منهجية، مطلقة لا نسبية، عائلية لا وطنية، ذاتية لا موضوعية، عمودية لا أفقية.

هل شعرت بأن الأرض قد مادت من تحتك بعد سماعك أو قرأتك هذا الكلام؟ هل أنت غاضب أم يائس؟.

إن اليأس لا معنى له، لأن القيم - كما عرفنا - متحركة؛ إنها كما تغير مواقعها في (سلم القيم) صعوداً وهبوطاً حسب الظروف الاجتماعية وشروطها، كذلك فهي تختفي ويظهر غيرها حسب ظروف وشروط أخرى.. وإن فاليأس لا معنى له.

الذي له معنى كبير هو الغضب. لك الحق أن تغضب، وتكسر الأوانى التي من حولك، أو تمزق الكتب التي أمامك.

إن قيمة واحدة من هذه القيم كفيلة بأن تصيب المجتمع بالشلل التام.. فكيف بها مجتمعة على أمة واحدة، أو مجتمع واحد؟.

يا للهاوية !! ..

(٣٠)

(إن القيم التي تحركنا قيم سلفية لا مستقبلية) .. ما معنى هذا؟.

معناه أننا نرى الحاضر بعيون الماضي لا بعيون المستقبل، فنحن - حتى الآن - نتغنى بأمجاد الماضي (فقط) ونعيش على أفكاره .. ونستمد منه اكتفاء نفسياً ينسينا الواقع.

إن الذي يحرك وجداناً وسلوكتنا العاطفي هو المتنبي، لا السباب، ولا محمود درويش.. والذى يصوغ تفكيرنا هو الغزالي، لا أي مفكر معاصر مهما كان مضيئاً.

إن قيماًً تشع بها مفاهيم مثل الأمة، الوطن، الحرية.. لا تحركنا. إن الذي يحركنا هو:

وما أنا إلا من غزية إن غوت - غویت وإن ترشد غزية أرشد. ثُرى، ما هو السبب؟.

لقد أعطى الدكتور علي الوردي سبباً واضحاً لهذا في أكثر من كتاب من كتبه، كما أعطى أحمد أمين من قبله نفس السبب، ولكن السؤال هو: لماذا يبقى سبب واحد يفعل فعله طوال خمسة عشر قرناً، بدون كلل ولا ملل؟ أليس هذا من هشاشة الأمة، لا قوة السبب؟.

(٣١)

(قيمنا عمودية لا أفقية) .. ما معنى هذا؟.

كل واحد منا يحفظ بطلاقته صدر الآية الكريمة العاشرة من سورة الحجرات: (إنما المؤمنون إخوة).

لاحظ دقة التعبير في الآية: إنها لم تقل (إنما أنتم إخوة) أو (أنكم اخوة).. بل جاءت بالصفة المشتركة التي تقوم عليها الأخوة المقصودة، وهي صفة (الإيمان).

فهل هذه الصفة موجودة في مجتمع تتصف القيم فيه بأنها عمودية لا أفقية؟!.

إنك حين تقف أمام موظف صغير، في إدارة صغيرة، عليك أن تقول بلسان عربي فصيح كل التحيّات الموجودة في القاموس، ثم لا تتضرر أن يرد عليك، فهو موظف، جالس على الكرسي (إنه بيه) جالس على (الهرم) فكيف يلتفت إليك؟! ألا تخجل؟!.

هذا مثال بسيط، فما بالك لو أكثرنا الأمثلة.. أو سألكنا: ما حال الرئيس مع المرؤوس؟ وربة البيت مع العاملة؟ والسيد المواطن مع السائق الهندي المسلم؟.

أين هي الأخوة المتمثلة في التعامل الأفقي بين الناس؟.
وهناك ما قاله التاريخ بصورة أقسى.

(٣٢)

قال جرير مادحًا عبدالملك بن مروان:

هذا ابن عمي في دمشق خليفة - لو (شئت) ساقكم الى قطينا.
كان جرير بهذا يتهدد أعداءه، ويقول لهم: العجالس هناك على
عرش دمشق هو ابن عمي، والله العظيم لو أردت استبعادكم لاستجابة
لـي، ولساقكم مثل قطيع خراف، لتكونوا خدمـاً لي.

فهل تظن أن عبدالملك اهتز طربـاً لهذا المديح؟ هل تظن انه خرج
من قبضة الجاذبية قليلاً.. فرحاً بما قاله جرير؟.
لا، لأنـه غضـب غضـباً شديداً وقال: والله لو قال «لو شاء» لستـهم
إليـه.

الفاصل الهرمي بين كلمة (لو شئت) وكلمة (لو شاء) هذا هو
الخطأ الأفقي الفادح الذي هبط جرير إلى قعره، هل لمست الآن
بيديك الحقيقة؟ حقيقة أنـنا نعيش تحت ظل قيم عمودية صارمة؟
تبعد عنـها القيم الأفقيـة بعد الخيـال عن الواقع، أو آلاف الأمـيال.
إنـ تاريخـنا كله مليـء بهذا، وهذا هو حاضـرـنا وفيـي لماـضـيـه. ولكنـ
كيف هو المستـقبل؟.

(٣٣)

القيم السلبية التي تخيم على سلوكـنا منـذ التـاريخ السـقيق حتـى
الآن، لا أملـ فيـ الفـكـاكـ منـ قـبـضـتهاـ فيـ المنـظـورـ القـرـيبـ منـ الأـيـامـ..
لـمـاـذاـ يـأـتـرىـ؟.

بسـاطـةـ، لأنـناـ لمـ نـتـعودـ عـلـىـ النـظـرـ إـلـىـ الـأـمـورـ مـنـ زـاوـيـةـ الـوـاقـعـ
الـمـوـضـوعـيـ، وـالـخـاصـعـ دـائـماـ لـلـنـقـدـ وـلـلـاسـتـجـابـةـ لـلـشـروـطـ وـالـأـحـدـاثـ

الجديدة. إن تصوراتنا النظرية كلها تصورات ذهنية متوازنة، نبعث من ظروف أخرى غير ظروفنا، لذا فهي منفصلة عن واقعنا.

إن (النقد) عملية ضرورية لتجاوز أي شيء سلبي معيق لمسيرة الحياة الفردية والاجتماعية. غير أنه لا يمكن أن تحدث عملية النقد هذه بدون توفر شرط حاسم.. هو توفر الحرية.

وأقصد بالحرية هنا الحرية الاجتماعية.

نحن نعتقد أن الحرية مقتصرة على الجانب السياسي فقط.. في حين أن الذي يقمع تفكيرنا ويישل طاقتنا النقدية ليس الحرية السياسية وحسب، بل هي الحرية الاجتماعية.

إن حرية النقد تتطلب حرية الاختيار، وهذه حيوية اجتماعية.

لقد قلنا ونكرر: إن المجتمع يملك سلطة قمعية جامحة.

(٣٤)

.(بس عاد).

-ترك طولتها.

-طولت ماذا؟.

-لقد جلدت عيوننا، وأنت تكتب عن التاريخ، حتى صرنا نكره التاريخ، ونفر من المؤرخين فرارنا من الهاوية. ثم جلدت عيوننا، وأنت تكتب عن القيم، ما تقدم منها وما تأخر. وكأنك تريد صياغة العالم من جديد، ما هذا الإطناب المملا؟.

-هل هذا يغضبك؟

-نعم إنه يغضبني.

-أي نوع من الكتابة تريده؟.

-أريد (من كل بحر قطرة) تماماً مثل الذي تقدمه برامج (ما يطلبه المشاهدون) في الفضائيات العربية (الأصلية).. إنها تنقلك من حديقة إلى حديقة، أو من عنقود إلى عنقود.

-لا يتوفّر عندي الشرط الكبير.

-ما هو هذا الشرط؟.

-إنه الجمال، فأنا لست وسيماً.. ولذا فعلي أن أكتب عن الأشياء التي لا ترى بالعين المجردة مثل القيم والمفاهيم.

-هل تظن أن أحداً يتبع ما تكتب؟.

-نعم، بكل تأكيد.

.التخلف .٢١

(م ١٩٩٧)

(١)

(الخلاف).

الخلاف هو البطء في النمو. وبالطبع لا يتضح هذا البطء إلا بالنظر إلى التقدم، مثلما لا يتضح الجزر إلا بالمد، والمرض إلا بالصحة.

هكذا غزت الألسن والكتابات منذ بدء المد الغربي مفردتان، هما التقدم والخلاف. وراحت المؤلفات تترى حول تحديد عناصرهما. وانقسم العالم من تحديد هذه العناصر إلى قسمين: شعوب متقدمة، وشعوب متخلفة.

نحن من العالم الثالث.. أي أننا من الشعوب أو الأمم التي توصف بأنها متخلفة، فهل نحن فعلاً أمة متخلفة؟.

الإجابة على هذا السؤال لا تكون بالإإنكار، فالإنكار فعل سلبي، لا يقنع غير صاحبه، ولا تكون بأن تسيل الحناجر بالخطب، كما سالت بأعناق المطي الأباطح.

لابد أن تكون الإجابة موضوعية.

هناك موازین للتقدم والخلاف.. والإجابة الموضوعية هي التي تكون منطلقة من هذه الموازین. أما سیول الإنشاء والخطب فهي سیول سرابية، لا تروي أحداً.

تُرى، ماهي تلك الموازین التي حين ندرس وضعنا الاجتماعي في ضوئها، تتضح لنا الصفة التي نحن عليها؛ هل هي التقدم أم التخلف؟.

(٢)

لا يمكنك أن تصف البحر بأنه متقدم أو متخلف، ولو وصفتأسداً بهذا الوصف لضحك الناس عليك. إن التقدم والخلاف صفتان للمجتمعات الإنسانية فقط.

ولكل مجتمع إنساني بناء ثقافي خاص، يشتراك التاريخ والجغرافيا في تشييده. هذا البناء هو الذي يصوغ رؤية هذا المجتمع أو ذاك للإنسان والكون والحياة.

و لأن البناء الثقافي مختلف بالضرورة، فإن الرؤية تكون مختلفة، ولذا فإن تعريف الأخلاق -مثلاً- يختلف من مجتمع إلى آخر.

من اختلاف الرؤية بين المجتمعات، اختلف تعريف التقدم والخلف اختلافاً يقرب من حدود الاضطراب؛ فهناك من نظر إليهما من زاوية اقتصادية محضـة، فصاغ تعريفه على هذا الأساس. وهـناك من نظر إليـهما من زاوية نفسية محضـة، فجـاء تعريفـه مـخالفـاً لـتعريفـ الأول. لنـحصرـ حـديثـناـ عـلـىـ التـخـلـفـ.

هـناـكـ سـيـوـلـ منـ الكـتـبـ وـالـمـقـالـاتـ بـحـثـتـ هـذـاـ المـوـضـوعـ،ـ غـيرـ آـنـاـ سـنـقـفـ فـقـطـ عـلـىـ الـمـواـزـينـ الـتـيـ وـضـعـوـهـاـ لـقـيـاسـ التـخـلـفـ،ـ بـلـ عـلـىـ بـعـضـهـاـ فـقـطـ.

(٣)

يـقـولـ أـحـدـ الـبـاحـثـينـ:ـ إـنـ مـيزـانـ التـقـدـمـ وـالتـخـلـفـ يـقـومـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـشـيـاءـ،ـ هـيـ:

١- الدـخـلـ القـويـ لـلـفـرـدـ بـالـمـتوـسـطـ.

٢- الـوـحدـاتـ الـحـرـارـيـةـ الـمـسـتـهـلـكـةـ فـيـ التـغـذـيـةـ.

٣- مـسـتـوـىـ التـعـلـيمـ.

فـهـلـ هـذـاـ مـيزـانـ مـيـزانـ أـمـيـنـ؟ـ

لـاـ،ـ لـيـسـ أـمـيـنـاـ..ـ إـنـ مـيزـانـ مـثـقـوبـ.ـ وـقـدـ لـاحـظـ هـذـاـ أـحـدـ الـبـاحـثـينـ حـيـنـ قـالـ مـاـ مـضـمـونـهـ:ـ إـنـ مـؤـشـرـ الدـخـلـ الـقـومـيـ مـقـسـمـ عـلـىـ عـدـدـ السـكـانـ

مؤشر مضلل جداً، لأنه لا يميز بين من يموتون جوعاً، وهم الكثرة، وبين من يموتون تختمة وهم القلة).

ونضيف بأن مؤشر (مستوى التعليم) ليس أقل بؤساً من ميزان الدخل، إذ ما المراد بمستوى التعليم؟ فهذا المستوى ينظر إليه من ناحية الكم مرة، وناحية الكيف أخرى، وثالثة بالنظر إليهما معاً.

وهذا حين نغض النظر عن الحقيقة القائلة: إن المجتمع المتختلف لا يمكن أن يكون تعليمه متقدماً عليه.

وإذن، فهذا الميزان لا يمكن أن يكون عادلاً، ولابد من البحث عن ميزان آخر.

(٤)

هناك باحث أراحنا من النظر في ثقوب ميزان التخلف المبني على رؤية اقتصادية محضة، حين عدد سمات التخلف في الآتي:

- ١- انتقال السلوك من جيل إلى آخر بشكل جامد.
- ٢- تحكم التقليد في السلوك لا القانون.
- ٣- تحكم الهرمية الاجتماعية.
- ٤- تحديد المكانة الاجتماعية وراثياً لا كفاءة.
- ٥- الانتاجية المنخفضة.

أهم ما في هذا التعداد أن صاحبه لم يركز على البنية التحتية.. فقد أعطى البنية الفوقيـة (العقلية، النفسية، القيم) اليد الطولـى في صياغة السلوك الاجتماعي. وهذا شيء يؤكـده الواقع في أحيـان كثيرة.

وـحين نـظر إلى المجتمعـات على ضـوء هـذه السـمات، يتـضح لنا أن التـخلف مـسألـة نـسـبية، فـليس هـنـاك مجـتمعـ حتى الآنـ لا تـتحكمـ

الهرمية الاجتماعية فيه. ولكن الاختلاف في درجة هذا التحكم أو ذاك.

إن قيمنا تتصف -حسب الباحث حليم بركات- بأنها (عمودية لا أفقية) كما أوضحت ذلك حلقة سابقة، وهكذا سائر السمات نلمسها لمساً في مجتمعنا العربي كله.

(٥)

(الإنسان المتخلّف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنيّة اجتماعية معينة، يصبح قوّة فاعلة مؤثرة فيها، فهو يعزّز هذه البنية ويدعم استقرارها بمقاومة تغييرها، نظراً لارتباطها ببنية النفسية). مصطفى حجازي / التخلّف الاجتماعي، صفحة ٧.

هل رأيت المفارقة، أو الدفع القاتل؟ هل رأيت أعمى يدافع عن عماه؟ أو مشلولاً يدافع عن شلل؟ أو واقعاً في هاوية يرفض أن يخرجه أحد منها؟.

نعم، إنه الإنسان (المتخلّف).. فهو يدافع عن تخلّفه بكل ما يملّكه من طاقات، بما فيها طاقة القتل.

لماذا يا ترى؟!.

لأن التخلّف ضرب سوراً شاهقاً من حوله، يجد وسسه الاستقرار النفسي)، وأي تهديم لهذا السور، أو فتح ثغرة فيه، يرى أنه هدم لذلك الاستقرار. ولذلك فهو يدافع عنه حتى بأسنانه.

هل يمكن بعد هذا أن نصوغ تعريفاً للإنسان المتخلّف، يقول: الإنسان المتخلّف هو الذي يدافع عن تخلّفه.

نعم، يمكن أن نصوغ هذا التعريف، ولكن هل لهذا سبب آخر غير الحفاظ على الاستقرار النفسي؟.

(٦)

هناك ما يسمونه: التخلف النفسي. وقد حدد أحد الباحثين بقوله:..أسلوب في الحياة، ينبع في كل حركة وتصرف، في كل معيار أو قيمة، إنه نمط من الوجود، له خرافاته وأساطيره ومعاييره التي تحدد للإنسان موقعه، نظرته إلى نفسه، نظرته إلى الهدف من حياته، أسلوب انتماهه ونشاطه، أسلوب علاقاته.

لم يحدد الباحث هذا -في الواقع- التخلف النفسي، أي لم يعرفه، إنه فقط عدد نتائجه، وشرح آثاره التي أخطرها تحديد النظر إلى الهدف من الحياة، وأسلوب الانتماء والنشاط.

هل تعرف لماذا ترك هذا الباحث تعريف التخلف النفسي، واقتصر على تحديد نتائجه؟ تركه لأنّه اعتمد على ذكائه في الوصول إلى ذلك التعريف.

إن شيئاً له كل هذه الآثار المدمرة.. هل يحتاج منا إلى أن نعود، كي نعرفه، إلى منطق أرسطو؟.
لا، أبداً.. إنه لا يحتاج.

ُثري، ما هي المسافة التي تفصلنا عن (الخلف النفسي)؟ وأقصد بالضمير (نا) العرب جميعاً.

(٧)

(الجدلية).

الجدل هو: فن الحوار والمناقشة. وهو ما تشير إليه الآية الكريمة (و جادلهم بالي هي أحسن) وقد قال أفلاطون منذ القدم: الجدل هو الذي يحسن السؤال والجواب.

ويقول القاموس: الغرض منه (الجدل) الارتقاء من تصور إلى تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أعلى التصورات وأعلى المبادئ.

الجدل إذن خلق هادف، أو صفة حضارية.. الغرض منها الوصول إلى أعم التصورات، وأعلى المبادئ.. إنه مقياس لدرجة التحضر في الفرد وفي المجتمع.

يقول الباحثون في التخلف: إن أهم صفة فيه هي (قصور التفهم الجدلي).

إن ذهنية الإنسان المتخلّف ذهنية غير (جدلية)، إنها قطعية ذات بعد واحد.

هل تعتقد بهذا؟.

لا شك في أنك ستقول بملء فمك: نعم، أعتقد بهذا اعتقاداً يحيط به الضوء. ذلك لأنك تلمس كل يوم سلوك الجدلية بين الأفراد، وتتوصل بذلك إلى وصف المتجادلين، إما بالهمجية، إذا كان الجدل صراخاً، وإما بالتحضر حين يصل الجدل إلى نتيجة تحوز قناعة الطرفين.

(٨)

(القطعية).

ووصفت الذهنية المتخلّفة بأنها (ذهنية قطعية)، ذات بعد واحد، عاجزة عن العمل تبعاً لمبدأ التناقض.

ما معنى (قطعية) هذه؟.

وقفت د.هناه المطلق، برهافة علمية رائعة، على قول كازانزاكى: (لا، ليس أنت، فأنت لا تصلح للصراع، لأنك تقاتل وأنت تفك

بأن عدوك قد يكون على حق. ومهما فعل لك بعد ذلك، فإنك تسامحه).

ثم قالت: (..فالنرجسي يعتقد أن ما يخصه فقط يحمل وجوداً حقيقياً، لا يحمله الآخرون.. وبالتالي أفكاره (...) هي وحدها تستحق التنفيذ، أما الأفكار المغايرة فلها الموت..) الجزيرة ١٢/١٩٩٥ م.

رأيت؟ هذه هي القطعية؛ أن نرى آرائنا هي الصائبة، هي المضيئه، هي الحقيقة بعينها.. أما آراء الآخرين فهي الخاطئة، هي المظلمة، هي التي تستحق أن تساق إلى الموت سوقاً.

ثُمَّ، نحن من أي نوع؟.

هل رأيت عربياً من المحظى إلى الخليج يقول يوماً إن رأيه خاطئ، وأن مجادله على صواب؟ هل رأيته يوماً فقط يجادل بالتي هي أحسن؟.

(٩)

(الجز).

العجز هو: عدم القدرة على فعل الشيء، أو على تركه. ينطبق هذا التحديد القاموسي للعجز انطباقاً كلياً على الإنسان (المتختلف)؛ فهو الذي يعيش حالة عجز تام عن ترويض الطبيعة من حوله، وعن درء قسوة القوانين الاجتماعية التي تعرقل تفتحه الانساني.

يوصل هذا العجز الإنسان المتختلف إلى ما يسمونه: انعدام الكفاءة المعرفية. ويعنون بهذا التعبير أن الإنسان المتختلف يعرض عن كل جديد، بل ويقاومه مقاومة صراعية.

تُرى، ما هي نتيجة هذا الإعراض وتلك المقاومة؟. النتيجة الحتمية لهما هي التقليد، والفرار إلى الماضي.. ذلك لأن الماضي (حصن من لا حاضر ولا مستقبل له).

هل يحتاج هذا إلى دليل؟ هل تحتاج قناعتك به في ترسيخها إلى ضرب الأمثلة من التاريخ، وحشد البراهين من الواقع؟.
لاأظن ذلك.

إن مظاهر العجز في الأمة العربية كلها، لا تحتاج إلى أي ضوء حتى ترى أنها تشبه المتنبى تماماً:
أنا الذي نظر الأعمى إلى أبي - وأسمعت كلماتي من به صمم.

(١٠)

يسلك الإنسان العاجز (المتحلّف) طرقاً عديدة للخروج من حالة عجزه.. يتوجه بعضها إلى داخل نفسه، ويتجه بعضها الآخر إلى خارجها. وقد ذكروا ألواناً ثلاثة هي الأهم في عملية الفرار هذه:

- ١- الهروب منه. ويوصل إلى الانكفاء على الذات.
 - ٢- الهروب فيه. ويوصل إلى التماهي بمصدره.
 - ٣- وهم السيطرة عليه. ويوصل إلى الاعتقاد بالسحر والخرافة.
- عقدة النقص، الإحباط، الاكتئاب، جلد الذات، الاحتماء بالماضي.. هذه كلها مظاهر للانكفاء على الذات، أو اتجاه الغضب إلى الداخل بدلاً من توجّهه إلى سبيبه.
- و حين تري دراسة وضع الأمة العربية على ضوء هذا، ماذا ترى؟
هل ترى أنها أمّة متقدمة أم متخلفة؟.

لا تحتاج الإجابة منك إلى أن تكون فيلسوفاً، أو عالماً اقتصادياً أو اجتماعياً، ولا أن تكون مفكراً ولا أدبياً، بل ولا ملماً بالأدب.. إنها لا تحتاج منك إلا أن تجلس مقدار ساعة مستمعاً إلى الأغاني العربية.

ليست الأغاني العربية فقط غطت عريها بالأصباغ، أو الحركات.. إنها إلى جانب ذلك مستنبع من الحزن نخوض فيه خوضاً، أو هي الإحباط بقضيه وقضيضيه.

(١١)

(الذوبان).

من سمات الإنسان (المتخلف) ما يسمونه: الذوبان في الجماعة. والذوبان غير الانتماء؛ فالانتماء هو: العلاقة المنطقية بين الفرد والصنف الذي هو أحد أفراده.

إن الانتماء إلى الوطن، والأمة، هو جزء من (الهوية) التي لا يمكن أن يتوفّر الاستقرار النفسي بدونها. أما الذوبان في الجماعة فهو شيء آخر. شيء يمكن الاقتراب من فهمه حين نقرأ:

(إن الفرد المنضوي في الجمهور يكتسب بواسطة العدد المجتمع فقط شعوراً عاماً بالقوة. وهذا ما يتيح له الانصياع إلى بعض الغرائز. ولولا هذا الشعور لما انصاع.. وهو ينصلّح لها عن طوع و اختيار، لأن الجمهور مغفل بطبيعته، وبالتالي فغير مسؤول. وبما أن الحسن بالمسؤولية هو الذي يردع الأفراد، فإنه يختفي في مثل هذه الحالة كلياً).

غوستاف لوبيون / سيكولوجية الجماهير / ت. هاشم صالح، ص. ٥٨.
سأضرب غداً الأمثلة على السلبية العميماء التي يقود إليها (الذوبان في الجماعة). أما الآن فحسبي أن أسجل ما ذكره أحد الباحثين من

أن سبب الذوبان هو: الإحساس بالتهديد للذات والمصير. أي أنه أسلوب دفاعي (خاطئ) يسلكه الإنسان المختلف للذود عن نفسه.

(١٢)

المثال الأول: قريط بن أنيف حين افتخر بقومه قال فيهم:
لا يسألون أخاهم حين ينذهبم - في النائبات على ما قال برهانا.

هذه إذن أهم الصفات (الذوبان في الجماعة) بحيث ينعدم السؤال حول الشيء، أو عن أسبابه. وهكذا كان الفرد في العصر الجاهلي. كان أسير (علاقة اندماجية) تتعذر فيها الفردية، وحين تنعدم الفردية ينعدم التفكير المستقل ويسود سلوك القطيع.

المثال الثاني: تصور بيتاً في قرية جزائرية، هذا البيت فيه ثلاثة أفراد؛ رجل وامرأة وبينهما طفلهما الذي يرفرف في السنة الرابعة من عمره. يهجم عنوة على هذا البيت ثلاثة أفراد يحملون الخناجر في أيديهم. يتقدمون إلى الرجل ويدبحونه من الوريد إلى الوريد، ويتقدمون إلى المرأة ليغرقوها في دمائها، ثم يتقدمون إلى الطفل متحاورين في نشوة من منهم سوف يفوز بذبحه !! ويفوز قائدتهم بغرس خنجره في صدر الطفل، ورميه بين أبويه.

قد يفهم الإنسان، أو يتخيل سبباً لقتل الرجل، وقد يتخيل سبباً لذبح المرأة، ولكن من يستطيع تخيل سبب لقتل طفل يرفرف في الرابعة من عمره؟! من؟!.

(١٣)

(الإحباط).

نسمع هذه المفردة (الإحباط) تتردد على كل لسان. فكل من تلقاه يشكو من هذا الكابوس المقيت، ويعول من تأثيره عليه إعوالاً داماً.

ما هو الإحباط؟.

إنه (الشعور باللا جدوى) لأنه أساساً ينبع، أو (يقوم على حرمان المرء من التمتع بنتائج عمله، أو صده عما يأمل الحصول عليه، أو يتوقعه).

وهو، أي الإحباط، لا يقف مكتوف الأيدي، بل يكبر ويتحول إلى (اكتئاب) والاكتئاب هو (اعتقاد الإنسان بأنه عاجز).

الإحباط، ثم الاكتئاب، من صفات الإنسان (المتختلف) الأساسية. ولكنهما وحدهما لا يشكلان مشكلة إذا كانا راكدين؛ إنهمما يصبحان مشكلة فردية واجتماعية كبرى حين يتحولان إلى حالة يسمونها (العدوانية).

والعدوانية، كما يفهمها الاجتماعيون والتفسيون، ليست هي فقط التي تقع من الفرد على الخارج، بل التي تقع أيضاً على نفسه هو، أو يوقعها هو على نفسه.

ملاحظة:

استفادت الحلقات الماضية والقادمة حول التخلف من دراسات نفسية واجتماعية كثيرة، أهمها (مصطفى حجازي / التخلف الاجتماعي). هذا الكتاب الذي اقترح على كل فرد قراءته.

(١٤)

(العدوانية).

منذ كنا صغاراً ونحن نحفظ عن ظهر قلب بيت زهير:
ومن لم يذد عن حوضه بسلامه يهدم - ومن لم يظلم الناس يظلم.

ونشي عليه ببيت المتنبي:

الظلم من شيم النفوس فإن - تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم.
وكنا حين نكرر ذلك (يستخفنا الطرف) ولا ندرى ما هو سبب
هذا الطرف !! وكان بعضنا يعزوه إلى إرادة القوة. والقوة هي الشيء
الأهم الذي يبهر الإنسان العربي.

حين فتحنا عيوننا أكثر، اتضح لنا أن (العدوانية) هي من الصفات
الأساسية للإنسان (المختلف).

وأوضح أكثر أن العدوانية (مشكلة حقيقة من مشكلات البشرية).
وقد جاءت الأديان والقوانين والوصايا للجمها. ولكنها حتى الآن لم
يتم لجمها).

ولا يحتاج الاقتناع بهذا إلى دروس، إن جلسة قصيرة أمام نشرات
الأخبار، توصل أي إنسان إلى اليقين بأن العدوانية فعلاً أصبحت هذا
الداء البشري الشامل.

تعتدي دول على دول، وأفراد على أفراد. لقد احتلط الحابل
بالنابل، وأصبحنا في غابة بحجم الأرض.

(١٥)

العدوان هو: السلوك المؤذن للنفس، أو الآخرين. ولم يصل
الباحثون النفسيون والاجتماعيون -حتى الآن- إلى اصطدام الأسباب
الحقيقية لهذا السلوك المترسخ في النفس البشرية.

لكن هناك فرضية تقول: إن العدوان استجابة طبيعية للإحباط.
وحين نتذكر أن الإحباط هو (الشعور باللاجدوى) من جراء إخفاق
الفرد في التمتع بنتائج عمله، أو صده عما يأمل فيه، أو يتوقعه.. حين

نتذكر هذا يتضح لنا أن العدوانية ما هي إلا رد فعل مدمر، يرفعه الإنسان (المقهور) في وجه قاهرية، أو وجهه هو بالذات.

إن جلد الذات الذي نعنيه - هنا - غير (النقد)؛ فالنقد الذاتي عملية إيجابية يقوم بها الإنسان بإرادة واعية، ليعدل من سلوكه أو من محتواه الفكري. أما جلد الذات فهو موقف سلبي لأنه لا يصل إلى نتيجة غير تدمير الذات.

(إدانة الذات تشكل أسلوباً دفاعياً من خلال تجميد الأمور وانعدام الإحساس بها).
رأيت؟.

(١٦)

كم نتحرق شوقاً إلى الجلوس مع من يجيد صنع النكتة، أو حكايتها !!
كم نحن على استعداد لضرب آباط الإبل في سبيل ذلك !!

و هذا لم يكن الآن، في هذا العصر الذي عرف بالترفيه، بل كان منذ القدم، فتариخنا الاجتماعي مليء بالقصص التي حمل فيها شيخ على ظهر بعير في متصرف الليل، لأنه يجيد حكاية المضحكات، ولأن متنفذماً ما في بلد بعيد قد اشتاق إلى سرد هذه الحكايات، أما حين سمع أحدها، فقد استلقى على قفاه وأمر لساردها بـألف دينار.

هذه النكات هي مظهر من مظاهر العدوان.

لا تستغرب، فهذا ما يقوله العلم.

إننا نعرف بعض الشعوب التي اشتهرت بخلق النكتة أو اختلاقها، ووصلت هذه الشعوب إلى هذا الأسلوب تحت سياط من القهر والإحباط والظلم.. إن النكتة هي سلاحها المعلن في وجه مضطهديها.

لا أتذكر جيداً، ولكن أظن أنني قرأت إحصاء يقول: إن الكتاب الساخرين هم أكثر الناس معاناة وحزناً وإحباطاً، ولو لا النكتة لذهبوا أدراج الاكتئاب.

هذا أخف مظهر من مظاهر العدوان المتوجهة إلى الخارج.

(١٧)

ماذا تتوقع أن أكتب الآن؟

إذا صحيّ توقعك، فهذه زاوية فاشلة على الإطلاق. ضع يدك على كلمة (التوقع). فكر فيها جيداً. فستجد أنك حين تشرع في قراءة كتاب، متوقعاً ما يريد قوله، ثم تجد توقعك صحيحاً.. يأخذ حماسك لقراءته في الفور.

وحين تقرأ قصيدة وتجد ما فيها متوقعاً.. يزحف عليك الملل، وتتركها غير آسف.

يزحّي التوقع الاهتمام.. هذه قاعدة.

ومن هنا، فإن عادتنا في السماع وفي القراءة، عادة متخلفة.. لماذا؟ لأننا نود دائماً الراحة، نود ألا نتعب أنفسنا.. فما نسمعه يجب أن يكون متوقعاً حتى لا نتعب في تفسيره.. وما نقرأ يجب أن يكون متوقعاً حتى لا نتعب في التفكير فيه.

وهكذا يكون التكرار، أو الاجترار. وهكذا يتعود الذهن على السكون، وعدم الحركة. وهكذا تدور الأشياء في حلقة مفرغة.

لأن يكون ما تقوله هذه الزاوية متوقعاً.

(١٨)

يطيب لنا القول: إن الدول الغنية دول متخلفة بالمعنى الإنساني. وتبعد استطابة هذا القول من أننا وضعنا للتخلُّف معنيين؛ معنى اقتصادياً، نعانيه نحن، ومعنى إنسانياً نتمتع به، ويحرم منه غيرنا، ونكون بهذا قد ملتنا منبراً نقرأ عليه قصائد الفخر.

وتتبَّع من أن نظرتنا لتلك الدول اقتصرت على الجانب السياسي (باعتبارها استعمارية أو مستغلة) ولم ننظر إلى الجوانب الأخرى (باعتبارها حضارة تتجاوز نفسها باستمرار).

وتتبَّع من الوهم بأننا في حياتنا العملية ما زلنا نحتفظ بالمعنى الإنساني الذي تحمله القيم التي نؤمن بها، وتملاً جوانحنا بالمفاهيم المضيئَة.

لقد وقف الدكتور علي الوردي كعالِم اجتماع على هذه النقطة الثالثة وقوفاً طويلاً ومتكرراً. ويمكن لمن أراد، أن يعود إلى كتبه.. أما نحن فغاية ما نريد قوله هو أن من سمات (التخلُّف) الانشطار أو (الازدواجية).. فهو يعيش نظرياً تحت ضوء قيم، لا يعيش تحتها سلوكياً.

(١٩)

القول (إن الدول الغنية متخلفة بالمعنى الإنساني)، قول صحيح. وقد جاء رثاء (المعنى الإنساني) في الحضارة الغربية من هذه الحضارة نفسها، قبل أن يجيء منها.

غير أنهم حين فتحوا النافذة، رحنا نحن نفتح أبواباً وهمية من الرثاء الضاحك لهذه الحضارة.

تُرى ما هو السبب الحقيقي لهذا الموقف الشامت؟.
السبب هو العجز.

إننا عاجزون أمام الطوفان الجارف لهذه الحضارة، في أن نصنع مثلها، بل وعاجزون عن كف أيدينا من التسول على موائدتها العلمية والفنية وفتحاتها العقلية.

وإذن ماذا نصنع؟

نصنع ما يصنعه أي إنسان (متخلف).. نتخذ من الرفض جملًا، ثم نأخذ بالشمال ما رفضناه باليمن.

هل تذكر حكاية الشغل والعنب؟.

لقد كان العنقود مثل نهد مراهقة شقراء، يومئ من بعيد، متلاوحة بالنضج والحلوة. وكان الشغل جائعًا، لود لو أن له جناحين ليصل إلى ذلك العنقود المتخصص بعلوه، وحين أعيته الحيلة، قال للعنقود مغضباً: لا تحف، فأنا لا أريدك، لأنك حامض.

(٢٠)

المعنى الإنساني المطلوب هو:

(ذلك الذي يحول البيئة العالمية إلى وطن حضاري تحترم فيه حرية الإنسان، وموروثاته، وعقائده، بصرف النظر عن لونه، أو عرقه، أو جنسه) وأضيف على هذا (وتحترم فيه مصالحه المشروعة).

هذا هو المعنى الإنساني المطلوب في كل حضارة، فهل هذا المعنى متوفّر على الأرض الآن؟.

هل تستطيع أن تجيب بنعم؟

لا. لن تستطع.

إن فقدان هذا المعنى، أو البدء في فقدانه، لا يقتصر على حضارة دون أخرى، وعلى أمّة دون غيرها، إنه شامل، والسبب الواضح له

هو: الزلزال الذي أصاب منظومة القيم الروحية والإنسانية في كل بقاع الأرض.

إن الدول المتختلفة ليست أحسن حالاً من المتقدمة في هذا المضمار؛ لقد عمّ الوباء النفسي البشري، وأصاب الخلل ميزان القيم بأكمله.

يرى هذا الخلل بالعين المجردة وقد أعاده بعض الباحثين إلى ما سماه: التناحر الثقافي.

فما هو هذا التناحر؟

(٢١)

(الخلاف الثقافي هو عجز أقسام ثقافية بعينها عن مواكبة التغيرات التي تحدث في أجزاء أخرى مرتبطة بها).

هذا التعريف ألفت كتب كثيرة في شرح أسبابه، وقيلت آراء ونظريات عديدة. لماذا ارتفع الإنسان في ثقافته (المادية) وانخفض في ثقافته (الروحية).. لماذا؟.

هذا الاختلاف هو ما أطلق عليه أحد علماء الاجتماع من الأميركيين (التناحر الثقافي). ويعني به: أن النقد (التقني) قد ارتفع إلى حد الأسطورة، وغير وجه الحياة الإنسانية.. ولكن هناك عجزاً في تطور الأفكار والقيم والنظم الاجتماعية.

ولكن هذا العالم الاجتماعي لم يسأل عن السبب.

إن السبب -في اعتقادي- هو أن العلم نفسه أصبح أسيراً لأهداف غير إنسانية. لقد أصبح (مرتهناً) للمال. وراح رأس المال هو الذي يقود العلم. وحين يكون رأس المال هو الذي يقود العلم، يصبح العلم نفسه تلقائياً رأسماً، يخدم من يملكه لا من يتوجه، أو من أنتاج من أجله.

هذا هو السبب الذي لم يذكره، بل لم يسأل عنه، هذا العالم الأمريكية.

(٢٢)

(سيعيش سعيداً ما دام لا يرى نفسه).

هذا ما قاله العرّاف، وهو ينظر إلى نرجس.. هل تعرف
(نرجس)؟.

إنه فتى أسطوري، كان آية في الجمال، أو الوسام، بحيث أحراق
قلوباً كثيرة، وتهاوت الصبايا حوله، واحدة بعد أخرى.. دون أن يرف
له جفن، أو تتحرك عاطفته.

وعاش سعيداً..

وفجأة رأى وجهه في الماء، فهام بذلك الوجه من غير أن يعرف
أنه وجهه. وبعد فترة، بعد أن اضطرب الحب في قلبه، ألقى بنفسه في
الماء وراء ذلك الوجه.

. وهنا مات.

هذا المثل الأسطوري أسوقه في ختام الحلقات عن (التخلف).
إن المتخلف، فردًا كان أو أمة، (يعيش سعيداً ما دام لا يرى نفسه).
ولكنه حين يراها على حقيقتها يدخل في صراع مرير دائم للخروج
من حالة التخلف إلى حالة أخرى.

إنه لا يموت مثل نرجس، بل يعيش معذباً حتى يتجاوز ما هو فيه.
إن الخطوة الأولى لتجاوز التخلف هي الوعي به. وهذا الوعي لا
يأتي من النافذة، إنه يأتي من النقد الإيجابي للذات وللمجتمع.
فأين هو هذا النقد؟.

.الضحك .٢٢

(م ١٩٩٧)

(١)

ضحك الإنسان: انفرجت شفتيه وبدت أسنانه من السرور.

ضحك النخلة: خرج طلعها.

ضحك الأرض: خرج نباتها.

أضحك الحوض: ملأه حتى فاض..

هذا ما قاله سيدنا القاموس في معنى الضحك.

وأول ما نلاحظه في قول القاموس هو شيء هام جداً، أعني به أن العرب لم يقتصرُوا ظاهرة الضحك على الإنسان؛ فالنخلة والأرض والحوض.. كلها تضحك مثل الإنسان، أي أنها نجد في قول القاموس أنسنة الأشياء.

والأنسنة -أيها السيد الفاضل- قسمان:

١- أنسنة تُنبع من (التخلف)، ذلك لأن (لدى الإنسان المتخلف ميلاً سحرياً لأنسنة الطبيعة، إنه يصورها على غرار الأم في حالة الرضا، أو على غرار الأب في حالة الغضب).

ونلمس هذا لمساً في مئات الأساطير القديمة، التي تجعل لكل شيء روح وإرادة، وتلك التي تعددت فيها الآلهة، كما نلمسه أيضاً في عشرات الخرافات التي ما زالت تعشعش في أذهاننا حتى الآن.

أما القسم الثاني، فسنراه غالباً إن شاء الله.

(٢)

(الأنسنة).

الأنسنة هي الاعتقاد أو التصور بأن لكل شيء موجود صفات تماثل صفات الإنسان.

وينبع هذا التصور من حالتين: أما حالة (التلخلف) وقد تكلمت الحلقة السابقة عن هذا، حيث كان الإنسان البدائي لا يفصل بين الإنسان وبين غيره في الصفات، وقد عبر أحد الأعراب عن هذا بقوله:

(..أيام كانت الأشياء تتكلم).

الحالة الثانية هي حالة شاعرية ممحضة.
إننا أحياناً كثيرة مضطرون -لأنفعالات مختلفة- إلى أن نجعل الأشياء تتكلم، لا فقط على سبيل المجاز، بل على سبيل الحقيقة.
هل تريد مثلاً؟.

تصور أنك جالس في مقهى، يرفف فيك الانتظار لشاعرة، تريد أن تقرأ عليك قصيدها الأولى. أمامك كرسي واحد ينتظرها هو الآخر، أما الكراسي الأخرى فهي كلها مشغولة.

في هذه الأثناء جاء شخص ثقيل الدم، ثقيل الكلام، ثقيل اللباس، وبدون استئذان جلس على كرسيها المنتظر.

قل لي بالله عليك: ألا تسمع الكرسي وقد راح يئن أين الثقل؟.

هذه هي الأنسنة.

(٣)

(لا وجود للضحك في الطبيعة).

هذه مقوله فلسفية، وقد نقول: علمية. ولكن ليس هناك شاعر في الدنيا، ولا في الآخرة، يؤمن بهذه المقوله الجافة. ما معنى أن تكون زهرة بدون ضحك؟ ما نفع بحر متوجه صامت لا تنفرج شفاته عن

ضحكه ذات أمواج؟ لماذا أنظر إليه إذن؟ كيف أغمض أحاسيسني عن قول الشاعر:

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكاً - من الحسن حتى كاد أن يتكلما.
وأعتقدت بعأً للعلم أن الربيع لا يضحك!! إذاً أن هذا الشعر ما هو إلا كذب محض؟ كيف؟.

مع ذلك، فأنت حين تبعد الشعر عنك قليلاً، تجد أن هذه المقوله في غاية الصحة، أو - كما يقال - لا غبار عليها. نعم لا غبار عليها، ولا على من يعتقد بها، فالضحك (ظاهرة إنسانية) لا يشارك الإنسان فيها أحد.

لماذا؟ يجيبنا نيتشه، وهو أكثر الفلاسفة قساوة: إني أعرف تماماً لماذا كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يضحك، فإنه لما كان الإنسان هو أعمق الموجودات ألمًا، فقد كان لابد له من أن يخترع الضحك.

(٤)

(وظائف).

بعض من ستمر أعينهم على هذا العنوان (وظائف) سيظن أنني نسيت أن أكمل، فأقول: وظائف شاغرة. هؤلاء الذين سيظلون هذا الظن، يعيشون على الذكريات القديمة. ففي هذه الأيام انفصلت الكلمتان عن بعضهما اتفصالاً لا رجعة فيه.

أقصد بكلمة وظائف أن الضحك له وظائف (متعددة) فهو - كما مرّ في حلقات سابقة - سلاح للدفاع عن النفس. سلاح تستخدمه الشعوب ضد جلاديها، ويستخدمه الأفراد للتشفيف أحياناً، وللعدوان أحياناً آخرى.

يقول أحد دارسي ظاهرة الضحك:.. يمكن القول أن الضحك يؤدي في حياة الأفراد والجماعات، وظيفة نفسية هامة من وظائف الاتزان العاطفي، وكيف أنه السبيل إلى تحقيق ضرب من التكامل النفسي والاجتماعي.

فهو إذن وسيلة للدفاع، ووسيلة للعدوان، ووسيلة للتكامل النفسي والاجتماعي.. فهل له وظائف أخرى؟
نعم، له وظائف أخرى.

ثُرى ما هي؟!

(٥)

(ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإننا نسخر منكم كما تسخرون) ٢٨ هود.

تضيع أمامنا هذه الآية الكريمة مشهدًا يتكرر في كل زمان ومكان، وهو مشهد فريقين متصارعين، يشهر كل منهما سلاحه في وجه الآخر. وحين نلاحظ هذا السلاح، نجد أنه سلاح واحد، هو السخرية (الضحك).

يعني هذا أن هذا السلاح له (حدان): يسخر الفريق الأول من فئة، تريد الخروج على أعرافه وتقاليده وقيمه، وتسخر الفئة الثانية منه لثباته الأعمى على هذه الأعراف والتقاليد والقيم.

نجد هذا المشهد في كل مجتمع.. ليس هذا وحسب، بل هو يتكرر في المجتمع الواحد باختلاف الظروف أو تغير شروط الحياة.

في العصر الجاهلي، أفرد اناس كثيرون (إفراد البعير المعبد) واستمر المشهد حتى وقتنا الحاضر، حيث يفرد أناس كثيرون (إفراد الناقة المعبدة).

هذا هو الضحك إذن، من وظائفه أنه سلاح ذو حدين.

(٦)

أريد الاطناب في هذه النقطة؛ نقطة الضحك من المجتمع، والضحك على المجتمع، التي تعرّضت لها في الحلقة السابقة.

التماسك الاجتماعي هدف نبيل، سعى إلى ترسیخه الشرائع والنظم والفلسفات السياسية على امتداد التاريخ، ويدافع كل مجتمع عن تماسكه الاجتماعي، لأنه أساس استقراره النفسي والمعاشي.

هذا كله صحيح.

ولكن -من جانب آخر- يكون التماسك الاجتماعي -أحياناً- قيداً يمنع مسيرة المجتمع إلى الأمام. ولا بد هنا من بزوغ أفراد من نفس المجتمع، تصل أبصارهم إلى رؤية المستقبل، ويشرعون في تقويض ذلك التماسك لاستبداله بتماسك آخر أكثر تقدماً.

يبدأ الصراع هنا بالضبط، صراع بين فريقين؟ ففريق يرى ضرورة بقاء التماسك الاجتماعي قائماً، وفريق آخر يرى ضرورة إزالة هذا التماسك.

يبدأ الصراع -أولاً- بالسخرية من الفريقين. ولكنه لا يبقى عندهما، بل يتطور حتى يصل إلى مراحل دموية.. هذا ما قام عليه التاريخ كله، شاهداً عدلاً.

(٧)

جاء في كتاب البخلاء للجاحظ:.. فما ضحكت قط كضحكي تلك الليلة.. ولو كان معك من يفهم طيب ما تكلم به (محفوظ النقاش) لأتي على الضحك، أو لقضى علىي. ولكن ضحك من كان وحده، لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب.

ضع هذا الذي يقوله الجاحظ في يدك اليمنى.

يقول الفيلسوف هنري برجسون في كتابه الضحك:.. لأننا لا نتذوق الضحك في حالة شعورنا بالعزلة، والضحك بحاجة إلى صدئ، فضحكتنا أبداً هو ضحك جماعة.

ضع هذا الذي يقوله برجسون في يدك اليسرى.

والآن، إجمع يديك، فستجد أن ما فيهما شيء يمكن جمعه، لأنه من جنسٍ واحد، على الرغم من الفارق الزمني بين القولين، والذي يبلغ قرونًا عديدة.

الجاحظ وبرجسون، كلاهما يريد أن يقول أن الضحك ظاهرة (جماعية).. لذلك فعدواه تسري على كل الأفراد المجتمعين، حتى لو كان بعضهم لا يعرف السبب الذي يضحك من أجله الآخرون. جماعية الضحك هذه لها دلالات عديدة وذات أهمية بالغة.

(٨)

جماعية الضحك لا شك فيها. ليس هذا فقط، بل هناك ما يسمونه (طبيعة الضحك) بمعنى أن كل طبقة من طبقات المجتمع وكل فئة لها نوع من المضحكات يختلف عن الطبقات أو الفئات الأخرى.

أنت تعرف هذا، أو عرفته الآن، ولكن تصور فئة من الناس يحدق بعضها البعض وقد دخلوا في تبادل نكات تهتز لها الجدران المحيطة بهم. تصور هذا ثم تصور واحداً من بينهم جميعاً لم تتحرك جارحة فيه لأي نكتة من تلك النكات.. وكلما اهتز القوم نشوة بالضحك، ازداد هو صلابة وتحجراً.

ماذا تقول فيه؟ هل يكفي أن تقول إنه ثقيل الدم؟ هل يكفي أن تقول إنه بليد؟ أم سياخذك (العجب) من هؤلاء الجماعة الذين ينظرون إلى هذا التمثال، ولا يحملون عليه حملة رجل واحد، ثم يخرجونه من مجلسهم؟.

(لعل لها عذراً وأنت تلوم).

قد يكون هذا ولكن بعض الناس لا يملك عذراً، إنه اختار أن يظل حجراً، أو أشد قسوة.

(٩)

يقولون أن كثيراً من النكات والدعابات الهزلية لا تقبل الترجمة من لغة إلى أخرى، نظراً لارتباطها بعادات مجتمع معين، وأفكار قوم معينين.

هذا، بالإضافة إلى دلالته على (جماعية) الضحك، يعطي دلالة أخرى، هي ارتباط المضحكات بالبناء النفسي والوجداني للمجتمع. هذا البناء الذي يشترك في تشبيهه التاريخي والجغرافي معاً.

منذ أشار الجاحظ إلى هذا المعنى، وتعزز التجربة من صحته، وتتكاثر الآراء التي تؤيد هذه.

تُرى، لماذا؟.

لأن الشعر لا يحمل معانٍ محددة مثل النثر العلمي، يحمل الشعر حالات ومشاعر.. تكون اللغة جزءاً منها، لا ناقلة لها وحسب.

(الشعر وجدان).

هكذا قيل ويقال.. والوجودان عصي على الترجمة، وستوضّح حلقة قادمة موقف كل من الجاحظ وبرجسون حول هذا المضمون.

أما الآن فنكتفي بتكرار أن النكات مثل الشعر، مركب زجاجي، إذا انتقل إلى لغة أخرى تحطم.

(١٠)

(وأنا أقول: إن الإعراب يفسد نوادر المولدين، كما أن اللحن يفسد كلام العرب، لأن سامع ذلك الكلام أنها أعجبته تلك (الصورة) وذلك المخرج، وتلك اللغة، وتلك العادة، فإذا دخلت على هذا الأمر

-الذى انما أضحك بسخفه، وبعض الكلام العجمة فيه- حروف الإعراب والتحقيق والتثليل، وحولته إلى (صورة) ألفاظ الأعراب الفصحاء وأهل المروءة والتنجاة.. انقلب المعنى مع انقلاب نظمه، وتبدل صورته) الجاحظ / كتاب الحيوان ١/٢٨٢.

لا يقول الجاحظ فقط باستحالة ترجمة النكتة من لغة إلى أخرى، بل يقول باستحالة ذلك حتى في نقلها من لهجة عامية إلى لهجة فصحى في إطار اللغة الواحدة.

إنه يعلل ذلك بأن النكتة إنما أضحك لأنها تحمل نظماً معيناً، تحمل (صورة).. فإذا نقلت من وضعها الذي ولدت عليه إلى وضع آخر، تغيرت الصورة.. وإذا تغيرت الصورة ذهب الذي كان يضحك في تلك النكتة إلى غير رجعة.
(ان الزجاجة كسرها لا يجبر).

(١١)

(.. يجب أن نميز بين المضحك الذي تعبّر عنه اللغة، وبين المضحك الذي تخلقه اللغة. فأما الأول فمن الممكّن عند الاقتضاء، أن يترجم إلى لغة أخرى، ولو فقد القسم الأعظم من رونقه بانتقاله إلى مجتمع جديد مختلف عن الأول بعاداته وأدابه وبداعيات أفكاره على وجه الخصوص. وأما الثاني فهو (...) ممتنع عن الترجمة، ذلك أنه يرجع إلى بنية الجملة، أو اصطفاء الكلمات.. فهو لا يظهر بواسطة اللغة بعض أنواع الذهول في البشر والحوادث، بل يبرز (ذهول اللغة نفسها) واللغة نفسها هي التي تغدو هنا مضحكة).

هنري برجسون / الضحك ٨٤-٨٥ - ترجمة الدروبي وعبد الدايم.

نقلت الحلقة السابقة كلام الجاحظ على طوله. ونقلت هذه الحلقة كلام برجسون على طوله. ذلك كله لغرض واحد هو التقاء ذهنيتين من مجتمعين مختلفين، ولغتين مختلفتين، وعصرتين مختلفتين على فكرة واحدة، وحتى يكاد النص يكون واحداً.

هذا الالقاء يشير لنا إلى وحدة الهدف من الضحك، لا وحدة الوسيلة.. والهدف هو تلبية نوازع أو دوافع إنسانية، يحملها جميع البشر.

(١٢)

يدخل الضحك في (علاقة) حميمة مع (القيم) التي يؤمن بها المجتمع. فهناك محظورات في مجتمع ما لا يجوز الضحك عليها. أما هي نفسها، في مجتمع آخر، تكون نبعاً غزيراً من منابع الضحك. مثلاً: أنت لا تستطع السخرية من (الحماة) في الصين.. أما في المجتمع المصري، فقد وصلت السخرية من الحماة حدًا بالغاً بحيث إن أجمل ما في بعض الأفلام هو تلك السخرية.

مثال أعمق آخر: لو دخلت كنيسة، تُقرع فيها الأجراس وترتفع الحناجر بالأناشيد الشجية، ثم التفت فجأة فرأيت شخصين متربعين على الأرض يلعبان الشطرنج. هنا سوف تضحك رغم أنفك، لأن ما رأيته كان غير متوقع، ومخالفاً لكل ما في ذهنك عما يحدث داخل الكنيسة.

ولكن لو دخلت مسجداً، ورأيت نفس المشهد؛ اثنين متربعين، يلعبان الشطرنج، هل ستضحك؟ لا لن تصاحك.. ستلتهب من الرأس إلى القدم، وستهجم عليهما رامياً بكل السهام التي في فمك في نحرهما.

لماذا؟ لأن المشهد اصطدام بقييمك المغروسة في وجدانك.
وهكذا..

(١٣)

كما أن للضحك علاقة حميمة بالقيم.. كذلك فإن له علاقة (أخرى) بكل الظواهر الاجتماعية، وأهمها (التغيير). فكل تغير في المجتمع يؤدي تلقائياً إلى تغير في طبيعة وأسلوب النكات فيه.

لنضرب مثلاً: من الحقائق المعروفة (أن الإنسان البدائي يضحك عادة- من عيوب الآخرين).. والمقصود بالعيوب هنا: العيوب الجسمية.

فحين كنا صغاراً كان منظر الأحذب أو المشوه يثير فينا موجة لا نهاية لها من الضحك.. أما الآن فقد أصبح ذلك من المستحيل. السبب واضح، وهو أننا تطورنا؛ دخل التغير إلى نفوسنا فتغير ما يمكن أن يثير فيها الضحك تبعاً لذلك.

نصل من هذا إلى موضوع هام: إن من أهم الدراسات التي توصلنا إلى فهم المجتمعات فيما صائبأ (دراسة نكاته). ذلك يوصلنا إلى معرفة قيمه، ومعرفة درجة نضجه وما هي الدرجة التي وصل إليها في سلم الحضارة.

هل ترغب في سماع نكتة؟.. ولا يهمك.
(١٤)

يقول هنري برجسون: أما تداخل سلسلتين من الأفكار في جملة واحدة، فهو ينبع ثر لآثار الهزلية.

هو - بهذا الكلام - يقصد شيئاً آخر، غير الذي أقصده أنا الآن من هذا الكلام نفسه.

حين قرأته، طاب لي أن أجده مثالاً في النكات العربية، على تداخل سلسلتين من الأفكار في جملة واحدة. أنفقت ساعات عديدة، وأنا أبحث، وأخيراً، وفي كتاب (أخبار الحمقى والمغفلين) لابن الجوزي ص-١٤٢ قرأت ما يلي:

(قال مررت بمعلم، وقد كتب لغلام: وإذا قال لقمان لا بنه وهو يعظه، يابني لا تقصص رؤياك على اخوتك، فيكيدوا لك كيداً، واكيد كيداً، فمهل الكافرين أمهلهم رويداً. فقلت: ويحك فقد أدخلت

سورة في سورة!. قال: نعم، إذا كان أبوه يدخل شهرًا في شهر، فانا أيضاً أدخل سورة في سورة، فلا آخذ شيئاً ولا ابنه يتعلم شيئاً.

حين سكنت موجة الضحك في داخلي بعد قراءة هذه النكتة،
أخذني عجب من نوع آخر، هو أن راويها رجل فقيه يوصف بأنه
(إمام)، وكان عجبي من مدى التسامح الذي يملكه هذا الرجل.

(١٥)

(قال سعيد بن مالك: جالستي رجل فقير، لا يكلمني ساعة،
ثم قال لي: هل جلست قط على رأس تنور فخررت آمناً مطمئناً؟.
فقلت: لا. فقال: إنك لم تعرف شيئاً من النعيم قط).

لو جاء فرويد، وجميع حاشيته معه، ثم اطلع على هذه الأمنية
الغريبة لهذا الرجل الفقير.. ترى بماذا، وعلى أي وجه سيفسرها؟.

لا أعرف ما سيقوله فرويد، ولكن ينضج في داخلي اعتقاد بأن
الإنسان ليس حُرّاً، حتى في نسج الأحلام والأمنية.

إن شروط حياته، مسيرتها، هي التي تحدد له نوع الحلم الذي
يتحرق إلى بلوغه في الواقع. وبالتالي أصل إلى نتيجة مؤداها (الطبقية)
حتى في الأحلام.

أتري لو أن هذا الفقير، أصبح غنياً فجأة، بقدرة قادر، تفجرت
الأنهار من تحته، وتذلت الأغصان الناضجة من فوقه، وانتشر من
حوله اللؤلؤ والمرجان.. لو حصل كل هذا، هل يتمنى هذه الأمنية
البائسة؟.

إنها (طبقية الأحلام).

٢٣. **بلغة الصورة.**

(م ١٩٩٧)

(١)

البلاغة لها شروط وصفات عديدة نجدها مفصلة في كتب التراث، من تلك الصفات: (قوة التأثير في النفس).

تفتح هذه الصفة (قوة التأثير في النفس) لنا نافذة واسعة للخروج بالبلاغة من ميدان اللغة إلى ميادين أخرى. أي: أن نصف بالبلاغة ما هو غير لغوي، فنقول: هذا بستان بلغى، وهذا نهر بلغى، وتلك لوحة بلغية.

إن أساس هذه الصفة نبع، وينبع، من أن اللغة (غير الشعرية) لا بد من أن توجه من مرسل إلى مستقبل، بقصد التأثير أو (التوصيل) ويكون التوصيل عديم الجدوى حين يكون بلا تأثير، لأن التأثير هو الذي تحول به (المعرفة) من مجرد معرفة إلى سلوك.

دفع المرسل إليه إلى سلوك يريده المرسل، هذا هو هدف الرسالة. هدف اللغة التوصيلية، وما لم يحدث تأثير من نوع ما تكون قد فقدت مبرر وجودها.

القدماء إذن على حق حين جعلوا (قوة التأثير في النفس) صفة لازمة للبلاغة، ولكننا - هنا - نريد الخروج من الحقل اللغوي إلى حقول أخرى.

(٢)

كانت البلاغة لغوية، والآن - حسب أحد مفكرينا - خرجت إلى أن أصبحت صورة وجسداً ولوناً ورشاقة.

هل سمرت عينيك حتى الفجر في إحدى الفضائيات؟.
إذا كنت قد فعلتها، أو فعلت نصفها، فلا شك في أنك قد وقعت على البلاغة، ووقيعت عليك.

أنت لم يسبق لك أن رأيت جسداً على هذه الشاكلة، كنت تراه في دواوين الشعر، وقصص ألف ليلة وليلة، كنت تراه جسداً مطلقاً، خيالياً، تتدخل ملامحه تداخل الماء في الماء. أما هذا الجسد الذي تراه في الفضائية بأم عينيك وحالتهما وعمتها، فهو جسد يتسم بفسيفساء، واضح الملامة كجلود صخر حطه السيل من على جسد مثل جمرة استقرت على يدك وقلبك.

والآن ما هو الأكثر بلاغة: مقامة الحريري، أم هذا الجسد أبو عيون جريئة؟.

ستقول وبحياد صارخ: إن مقامة الحريري أبلغ من هذا الجسد الرخيص المدجج بالأصباغ والمسلح بأسلحة (المكياج).. قل هذا، ولكن كم من آلاف الناس غيرك لا يقولونه؟!.

(۳)

خرجت البلاغة إذن من الكلمة إلى الصورة، ومثلما تكونت على مر التاريخ ما نسميهها (ثقافة الكلمة) تكونت الآن ما نسميهها (ثقافة الصورة).

إن الجزء والتثبيت والدسكو ونجوم الغناء والرقص والكرة
والوجبات السريعة.. هذا التنميط على مستوى المظاهر ليس، مسألة

عاشرة، إنه مكون أساسي من ملامح وسمات صورة الشباب.. إنها أيديولوجيا تهدف إلى صبغ جميع الشباب، في كل أنحاء العالم، بألوانها وما تريده أن يفكر فيه ويسعى إليه.

أرأيت؟

إن ما تسعى إليه بлагة الصورة الجديدة هو عكس ما سعت إليه البلاغة القديمة (بلاغة الكلمة).. وما عشت أراك الدهر عجبا.

(٤)

مالذي تسعى إليه بлагة الصورة، أو ما أسميه (الثقافة البصرية)؟.

إنها تسعى إلى تهديم ما سعت (الثقافة الذهنية) إلى بنائه طوال التاريخ، عن طريق زرع قناعات جديدة بدلاً من القناعات السابقة. وأهمها (تشكيل إدارة المجتمعات عن طريق تغيير تصورها للواقع).

يروي مصطفى حجازي عن أحد الخبراء العسكريين قوله:

(إن الانتصار في حرب المعلومات هو أن تجبر العدو على أن يفكر كما تريده).

إجبار الآخر على أن يفكر كما تريده، كان هو هدف كل الثقافات الخضراء في العالم، وكل الدعوات الإصلاحية. وكله اليوم يلبس ثوباً آخر، إن هدفه الآن ليس دفع الآخر إلى أن يفكر في نفسه وفي مجتمعه وفي الكون كله.. بل أن يفكر كما يريد عدوه؟

ترى ما الذي يريده عدوك منك؟

يريد أن يجرد روحك من طموحها، وذهنك من طاقتها، وإرادتك من غاياتها النبيلة.

(٥)

أعتقد أننا قد أطلنا الحديث عن بلاعنة الكلمة وبلاعنة الصورة، الأمر الذي يفضي إلى وجود ثقافتين مختلفتين إلى حد التناقض. فهل بقيت هناك في أودية الفكر بلاعنة أخرى؟

يرى أبو حيان التوحيدي أن هناك ما سماه: (بلاعنة التأويل)، وهو أشد أنواع البلاعنة أهمية عنده.

بلاغة التأويل هي: أننا حين نقرأ نصاً من النصوص، نحاول تجاوز سطحه إلى الأعمق فالأشعّق منه. إننا - هنا - مثل الذي يبحث في مجموعة من المحار، وعلينا أن نحدد تلك المحارة المنطوية على اللؤلؤة.

إن اللؤلؤة هي الكلمة أو الجملة التي تضع في يدك مفتاح النص، أو إضاءة النص. وبدون هذه اللؤلؤة سيبقى النص مغلقاً أبوابه ونوافذه دونك.

هنا تكمن بـبلاغة التأويل، ويكمّن تفاوتها أيضاً. فهناك من يخرج من النص بلؤلؤة واحدة، وهناك من يخرج منه بعدة لآلئ، وهناك من يخرج منه بخفي حنين.

هل تعرف حنين؟

إذا كنت تعرفه فسلم عليه.

٢٤. الصراع والحوار.

(م٢٠٠٠)

(١)

منذ فترة، والساحة الفكرية مشغولة ب التداول مفهومين واسعين هما: الصراع والحوار بين الحضارات والثقافات. وقد حمي الوطيس -كما يقول القدماء- بين من يؤكد على أن الزمان القادم هو زمن صراع الحضارات وبين من يؤكد على أنه زمن حوار الحضارات.

أحب أن أدخل في هذا الموضوع المتشعب والشائك، بجزء من قصيدة الشاعر اليوناني قسطنطين كافاني، وهي بعنوان (بانتظار البرابرة):

(ما الذي تنتظر، في الساحة، مزدحمين؟ / البرابرة سيصلون اليوم / ولم مجلس الشيوخ معطل؟ / لأن البرابرة سيصلون اليوم / لم تخلو الشوارع والساحات سريعاً؟ / والكل يعود إلى داره غارقاً في الفكر؟ / لأن الليل قد هبط ولم يأت البرابرة / والآن ماذا نفعل بدون البرابرة؟ / لقد كان هؤلاء نوعاً من حل...).

تتركز فكرة القصيدة في البيتين الأخيرين:
(و الآن ماذا نفعل بدون برابرة؟ لقد كان هؤلاء نوعاً من الحل).

(٢)

قصيدة قسطنطين كافاني (الشاعر اليوناني المولود في الاسكندرية ١٨٦٢م والمتوفى فيها ١٩٣٣م) شديدة الوضوح. فهي تقول: إن هناك مجتمعات يشكل وجود العدو، الواقع أو المتخيل، جزءاً من الحلول لمشاكلها. وحتى يتضح هذا أكثر، لنقرأ ما يقوله علي حرب في كتابه (لعبة المعنى):

(..العداء ضرورة للفرد وللنوع على السواء، كما تذهب إلى ذلك طائفة من علماء السلوك...).

لا أريد أن أفتح طريقاً إلى هذه الحلقات للتشاؤم.. ولا أنفض
اليد من أن هناك، في وسط كل مجتمع على الأرض، أناساً يعمر
حب الإنسان قلوبهم، وينذرون أنفسهم لهذا الحب. ولكن هؤلاء،
وفي كل المجتمعات، يشكلون التيار الأضعف جرياناً من كل
التيارات.

العداء سواء وافقنا على حرب أو رجمنا قوله بحجارة من الشك،
موجود، بل هو التيار الغالب في عصرنا على جميع التيارات الأخرى.
فهل تحتاج إليها السيد القارئ إلى شواهد؟.

(٣)

السؤال المركزي الذي تقوم عليه هذه الحلقات، هو: ما الذي بين
الحضارات والثقافات الآن، هل صراع أم حوار؟.

دعنا نؤجل الإجابة عن السؤال، ونذهب إلى مقوله ابن خلدون
حول تقليد المغلوب للغالب.. ثم دعنا نسأل: ما التقليد؟.

(التقليد هو اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، معتقداً
الحقيقة فيه، من غير نظر إلى دليل) ويعمق ابن خلدون هذا التعريف
الذي قيل من قبله، بإعطائه التفسير النفسي، وهو: اعتقاد المغلوب
بأن الغالب لم يكن ليتغلب عليه لو لا أنه يحمل قدرات لا يملكها
المغلوب، ولذلك فهو يقلده في أقواله وفي أفعاله تقليداً لا شعورياً،
بل ولا إراديأ.

وهذا، أي التقليد الالإرادي واللاشعوري، هو الشرط الذي وضعه
الإمام الغزالى للتقليد، فهو يقول في كتابه (المنقذ من الضلال):
(من شرط المقلد ألا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت
زجاجة تقليده).

(٤)

التقليد إذن، حسب تحديد الغزالى وتفسير ابن خلدون، هو أن يسير المقلد (المغلوب) في أقواله وفي أفعاله حسب إرادة المقلد (الغالب) سيراً أشبه بسير الأعمى، لأن عقله مغلق عن أي تساؤل.

هذه الحالة التي نحن عليها الآن كأمم وشعوب ثالثة، ماذا تسميه؟ وفي أي ميدان أو حقل تدخلها؟ هل تدخلها في ميدان الصراع أم الحوار؟ الشواهد كلها تقول: إنه صراع.

هم غالبون في كل حقل ونحن مغلوبون في كل حقل.. ومن التفاؤل الأعمى أن نقول بقيام حوار بين المنتصر والمنهزم.

سم الغالب بما شئت: المستعمر، عدو الشعوب، ذو المكاييل المتعددة.. ولكنه متصر في ميدان العلم وعليك أن تقلده، وفي ميدان الإعلام ولا مهرب لك من أن تقلده.. وهكذا سائر الميادين.

إنه الطوفان الأسود ويشتد سواده في كل لحظة حين نعلم أنه لا مهرب منه.

(٥)

ماذا بين الحضارات والثقافات الآن.. هل هو صراع أم حوار؟
كان هذا هو السؤال المركزي الذي لم نجرب عنه.. ولا بد من الإجابة، وهذا أنا أشرع في الإجابة من زاوية بعيدة ! .

حصار اللغة:

الذى يبني وجдан الفرد في الأمة هو (اللغة) وكلما ازدهرت اللغة ازداد وجدان الفردي والجماعي ازدهاراً وغنى، واللغة هي التي تصوغ رؤية المجتمع إلى نفسه وإلى غيره، بل إلى الكون كله.
وإذن لننظر ما حالة اللغة الآن؟.

أنا على يقين من أن اللغة العربية لن تموت، ولكنها الآن محاصرة. إنها كفت عن بناء تصورات وأفكار وأحلام أحفادنا، ومعنى هذا قيام جدران شاهقة بيننا وبينهم.

إن هذا مرعب، والأشد رعباً أننا لا نستطيع مقاومته.. فاللغة التي تصوغ رؤية أحفادنا الآن هي لغة أخرى، على الرغم منا، فهل هذا صراع أم حوار؟.
أجب أنت.

(٦)

الحوار هو عرض الأفكار أو وجهات النظر المختلفة بهدف الوصول إلى نتيجة مشتركة. أما الصراع فيطلق مجازياً على التزاع بين قوتين معنويتين، تحاول كل منهما أن تحل محل الأخرى كالصراع بين رغبيتين، أو نزعتين، أو مبدئين، أو وسائلتين، أو هدفين.. الخ.

عند قراءة هذين التعريفين للحوار والصراع، وتحت ضوء كل الملاحظات التي تضمنتها الحلقات السابقة، هل تتوقف في الإجابة على ما يحدث الآن بين الحضارات والثقافات.. هل هو صراع أم حوار؟.

إنه صراع ذو مخالب وأنابيب وأظافر مرئية وغير مرئية. إن القوي لن يفرش أفكاره ويعدم إرادته أمام الضعيف.. هذا ما يقوله الواقع ويقوله التاريخ بملء فمه.

ما نعيشه هو صراع يحاول سلب لغتنا وإرادتنا واقتصادنا وأخلاقنا. أما أن نعبر عن هذا (الصراع) بتعبير (حوار) فهو من جملة الأماني التي لم نعد نملك غيرها.

٢٥. ثقافة السلام.

(م٢٠٠٠)

(١)

تتردّد كثيراً على ألسنة بعض الكتاب (ثقافة السلام) وهو شعار يُراد بنا أن نُساق تحت بريقه الزائف إلى أن ننسى كل تاريخنا، وكل ما بقي لنا من كرامة، وقد خاضت حلقات عديدة سابقة من هذه الزاوية في فضح هذا الشعار، وتعريته زيفه.

وهناك ثقافة، يسميها بن غوريون (ثقافة الردع) ويقول قاصداً العرب: (إنهم لم يتأنلوا لثقافة الردع). وثقافة الردع تعني - ضمن ما تعنيه - شل عدوك عن التفكير في أي وجه من وجوه الحركة المضادة، أو حتى المقاومة.

هناك إذن ثقافتان: ثقافة يروج لها بعض الكتاب، ومعظم الحكومات العربية، ويسمونها (ثقافة السلام).. وثقافة يطبقها الصهاينة، ويسمونها (ثقافة الردع).

ثقافة الردع هذه، لا ترى لها ظللاً في أي كتابة عربية، ولا في أي خطاب لنظام عربي. ولكن: هل لأن العرب ليسوا مؤهلين فعلاً لهذه الثقافة، كما قال بن غوريون، أم لأن هناك سبباً آخر؟.
حاول الإجابة على هذا السؤال.

(٢)

أذكر أنني قبل عام أو أكثر قليلاً كتبت حول هذا المفهوم، الذي هو (ثقافة السلام). ولأنني لا أحفظ بما أشره، فقد نسيت الزاوية التي نظرت منها إلى المفهوم، والفكرة التي طرحتها.
أمامي الآن العدد السابع / الثامن من مجلة الآداب لهذا العام، وفيه ملف صغير حول مفهوم ثقافة السلام.

شارك عدد من الباحثين والمفكرين فيه. ولأن الموضوع ذو أهمية بالغة بالنسبة لوضعنا العربي (المهرول) فسوف أتناول هذا الموضوع في أكثر من حلقة، عارضاً بعض الآراء التي في الملف.

الذي دعا مجلة الآداب إلى طرح ملف كهذا، هو أن منظمة اليونسكو طرحت أن يكون على برنامج عام ٢٠٠٠ عنوان بارز هو (ثقافة السلام) ويأتي هنا السؤال:

لماذا طرحت منظمة اليونسكو هذا العنوان الآن؟ وما هو بالضبط القصد منه أو أهدافه الصريحة والضمنية؟.

لا ينطلق هذا السؤال من نظرية المؤامرة، فالشعار واضح الأنبياء والمغالب.

(٣)

يلاحظ بعض المشاركين في بحث مفهوم ثقافة السلام الذي أعدته مجلة الآداب، أن هذا المفهوم لا يُثار أو لا يُطرح إلا في مجال الصراع العربي الإسرائيلي، في حين أن العالم كله يضج بصراعات مختلفة. ويتضح من هنا أن اليونسكو لم تكن حيادية ولا بريئة حين رفعت هذا الشعار.

أما سيد ياسين (مستشار مركز الدراسات السياسية في الأهرام) فيوضح الهدف الحقيقي الرابع خلف هذا الشعار بقوله: (المقصود منه التأثير على التنشئة الاجتماعية للأجيال الجديدة لأطفال العرب، وتمرير التطبيع، وتغيير البرامج التعليمية، وطرح أفكار تستنكر الحرب بشكل عام، دون التفرقة بين الحرب العادلة وغير العادلة).

يتضح إذن أن الذي يربض خلف الشعار هو أمريكا وإسرائيل، وأن الهدف منه هو سلب ذاكرة الأمة.

إنهم حين سلبو الأرض والكرامة، لم يبق إلا أن يسلبو الذاكرة، أي علينا أن ننسى أباً تماماً، وهو يصرخ:

السيف أصدق إنباء من الكتب - في حده الحد بين الجد واللعب.

(٤)

جاء في أحد كتب الأطفال في إسرائيل: (العرب مخادعون، إنهم عدو قاس، وانا نفسي انظر إلى العرب نظرة كراهية، وددت لو أعمل شيئاً كي أقبض على هذا العربي واخنقه).

عندهم لا بأس، ولا اعتراض على أن يعلموا أطفالهم كل الحقد العنصري الأسود، أما نحن، فعلينا أن نتبع شعار ثقافة السلام، وأن نقول لأطفالنا:

اسمع يا ولدي،

هؤلاء اليهود ذاقوا بؤس الشتات منذآلاف السنين، وعانوا من كره جميع فئات وطبقات شعوب العالم، وقد أتوا ضيوفا علينا، أليس من الكرم العربي أن نسكن، حين يأخذون أرضنا وحقولنا، وذلك لأن الأساطير (الموثقة!!) تقول: إن أجدادهم كانوا هنا؟!.

اسمع يا ولدي،

كن كريماً، ولا تنظر إلى (السامية) نظرة حاقدة، وأعطي لعبتك الصغيرة لأي طفل منهم، فهم مظلومون من جميع العالم، وقد حلووا ضيوفا علينا.

(وما الأرض؟

غير تربة ووحول).

(٥)

من المشاركين في ملف الآداب حول مفهوم ثقافة السلام المكرم المدعو صلاح بسيوني (رئيس جمعية القاهرة للسلام) الذي يقول: (هناك نقطتان أود ان أتحدث بخصوصهما؛ النقطة الأولى هي أن ثقافة السلام هامة وأساسية ويجب أن نوضحها بالشكل الذي نراه نحن، وهذا ما نقوم به في حركة السلام المصرية. والنقطة الثانية هي

أن الجانب المعارض يقول لنا: أنتم تلعبون دوراً في فراغ لأنه لا توجد في اسرائيل قوى سلامية (...) وأنا أقول: توجد قوى سلامية (...) ومن مصلحتنا أن نجري حواراً معها وندعمها).

المكرم المدعو صلاح بسيوني متيقن من أن في اسرائيل قوى سلامية، وهو لهذا -جزاه الله ما يستحق- يناضل من أجل دعم هذه القوى السلامية، ولن أجدر دأ على كلامه أفضل من قول فيصل دراج، وهو أحد المشاركين في الملف:

(جاءت دعوة المثقفين العرب إلى التطبيع مع اسرائيل محصلة لتطبيع ثقافي ذاتي، أنسجه هؤلاء المثقفين، حين تخلوا عن وظيفة الثقافة، والتزموا بطلعات أنظمة عربية مهزومة..الخ).

(٦)

من الذين شاركوا في ملف الآداب السيدة فريدة النقاش وكان طرحها لمفهوم ثقافة السلام هو الأكثر عمقاً من كل المشاركين، فهي تقول: (في ظني أن طرح اليونسكو كان ولا يزال مغلوطاً، لأنه انطلق من نقطة تقول: (ان الحرب تبدأ في الذهن) .. وકأن العالم يتطور وفقاً لقوانين مطلقة للفكر (...). الوعي يتشكل وينمو في خضم الصراع ...) أي أن هناك واقعاً موضوعياً تنشأ منه صراعات حول المصالح (...) يصل إلى ذروة يكون فيها ظالم ومضلوم).

وإذن.. فإن مفهوم ثقافة السلام مفهوم ذهني محض، منفصل عن الواقع الموضوعي ويراد لنا أن نسير عليه مغمضي أعيننا عن الظالم وجاعلين أصحابنا في آذاننا عن أنين المظلوم.

هل تخيل ما يراد بنا ولنا من رفع هذا الشعار وأمثاله؟ يراد أن نتحول إلى قطيع يساق بالعصا الأمريكية والاسرائيلية إلى حيث يريدون.

لا، لن تكون قطيعاً.

(٧)

(وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به
عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم).
(إِن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع
العليم) سورة الأنفال.

(إِن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت
إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن
فاءات فأصلحوا بينهما بالعدل واقتضوا أن الله يحب المحسنين)
سورة الحجرات.

هذه هي ثقافة السلام المنغرسة في ذاكرة الأمة وفي وجدانها.
إن الذهاب إلى السلام مشروط بأن يكون مسبوقاً بالقوة وأن البغي
مرفوض، ويجب أن يقاتل الباغي حتى لو كان من المؤمنين، فكيف
إذا كان باغياً حاقداً معتمداً من غير المؤمنين؟!.

هل يفهم الذين يرفعون شعار السلام هذه الآيات الثلاث؟ هل
قرأها السيد بسيوني وأمثاله من الذين يعتقدون أن هناك قوى سلامية
في إسرائيل؟.

(٨)

طرح أحد المحللين السياسيين بغرابة وتعجب شديد، السؤال
التالي:

لماذا لم يخرج الجيل السابق، الذي عاصر اغتصاب إسرائيل
للأرض الفلسطينية وتشريد أهلها، للتظاهر، بنفس الحماس الذي
خرج به هذا الجيل، الذي نشأ في ظل ما يسمونه (ثقافة السلام) من
حماس وتحد، ووقف في وجه الأنظمة التي لم تدفعه للتظاهر، مثل
الأنظمة السابقة، بل منعه من ذلك؟.

سؤال جميل مطر هذا سؤال واقعي. وهو لم يجب عليه، بل تركه قائماً كسؤال وحسب.

و الذي يسرع إليه الذهن في الإجابة هو: أن الجيل السابق لم يمتلك الوعي الكافي بفداحة الاغتصاب، ولم يكن يملك وسائل الإعلام التي يملكونها هذا الجيل.

و الأكثر من هذا: لم يكن يملك هذا الكم الهائل من تراكم الشعور بالظلم والاضطهاد من اسرائيل ومن حماتها.

لقد لمس بيديه أن ما يسمونه (ثقافة السلام) ما هو إلا خدعة.

(٩)

طرح الناقد صلاح فضل السؤال الفضفاض التالي: (هل ما زال الشعر المعاصر قادرًا على إيقاظ الوجдан العربي؟) وكان يستعرض كتاباً عن القدس، أحصى فيه مؤلفه، ما قيل في القدس من قصائد، منذ عام ٤٨ حتى عام ٨٨ (٢٠٢) وكانت الحصيلة (٢٠٢) من الشعراء، منهم ١٦ شاعرة.

لم يجب صلاح فضل صراحة عن السؤال، بل اكتفى بالقول: (الشعراء رفضوا التسليم بفقد القدس، وأصرروا على بعث العزيمة لاستردادها).

ولكن هل بعثت العزيمة؟.

ما الذي خلفته أطنان الشعر في الوجدان العربي من يقظة وحماس؟ لو فحصنا وجدان المجتمعات العربية، باحثين عما زرعه هذا الشعر فيها، ماذا نجد؟.

لا شيء.

إن المجتمع (أولاً) لم يرق ذوقياً وثقافياً ورهافة وجدان إلى مستوى الانفعال بالشعر، وتحريك سلوكه. ذل، فهو مجتمع لا

يتأثر إلا بثقافة تلائم مستوى ووعيه، وقد جاءت هذه الثقافة على يد الصورة.

إن صورة أم تضم وليدها الشهيد برصاص الهمجية، وتبيتها الشاشات الفضائية، أبلغ تأثيراً من كل القصائد.

(١٠)

(تقدموا تقدموا..

فقصة السلام مسرحية

والعدل مسرحية

إلى فلسطين طريق واحد

يمر من فوهة بندقية).

هذا ما يقوله نزار. أما بن غوريون فيقول:

(نحتاج مع العرب إلى مفهوم للحرب جديد. ورأيي أنه يجب أن يكون حرب (استنزاف) متواصلة ونشطة في كافة المجالات.. وهذه الحرب يجب أن تكون سياسية ونفسية واقتصادية وعسكرية).

هل لمست الفرق بين قول العاطفة وقول التفكير؟ نزار يريد بندقية، بشرط أن يحملها غيره، ويذهب إلى الحرب. أما بن غوريون فهو يخطط ليس فقط لحرب البندقية، بل للحرب بكل الأبعاد المتصورة لها من سياسة واقتصاد وعلم نفس.

هذه هي بعض لأسباب الحقيقة لما جرى ويجري وسيجيئ جارياً. هم يخططون لجميع الاحتمالات. نحن ليس أمام أعيننا غير احتمال واحد. ومع ذلك لا نخطط له.

٢٦. إعادة النظر.

(م٢٠٠٠)

(١)

ما معنى إعادة النظر؟.

هل هي ممكّنة لـكل فرد؟.

ما المرجعية لها؟.

إن النظر مرتبط بأطر صاغتها ثقافة كاملة، وارتبطت بسلم من القيم.. فكيف نستطيع إعادة النظر تحت وطء هذه الثقافة الشاملة، وتلك القيم الراسخة؟.

ما الأمور التي علينا إعادة النظر فيها؟.

هذه الأسئلة أرددت منها أن تكون مدخلاً لبحث هذه التي يسمونها (إعادة النظر) وليس معنى طرح هذه الأسئلة أن عندي جواباً مقنعاً عن كل واحد منها، بل هي مجرد أسئلة لإثارة الاهتمام والتركيز على البؤرة.

تحت عنوان (أعد النظر) كتبت منذ زمن بعيد، مقالاً في مطبوعة شبابية. وحين عدت إليه الآن، رأيت فيه مضموناً لا يزال طرياً، لذلك سأعتبره مدخلاً آخر لهذه الحلقات التي لا أعرف متى تنتهي !.

المسألة أشبه بالدخول إلى غابة ليس فيها إلا القليل من ضوء الشمس، فهل أنت مستعد للدخول؟.

(٢)

أنت ناضج، أو في الطريق إلى أن تكون ناضجاً. والنضج الذي أعنيه هو النضج الجسدي والعاطفي والعقلي. لو وقف أمامك شخص ما، وطرح عليك هذا الرجاء (أعد النظر).. طرحة -هكذا- مطلقاً وبدون تحديد، بل في حالة من الغموض.

تُرى كيف يكون تصرفك؟.

سيكون أول ما ينشأ في ذهنك من الأفكار أن تقول له بغضب سافر: أعيد النظر في ماذا؟ ولكن لو افترضنا أنه لم يجبك، بل أدار ظهره وخرج من المكان.. أترأك تنسى ما قاله، أم ستبقى تفكر فيه؟.

إذا بقيت تفكر فيه، وحاولت أن تتخذ الخطوة العملية في تنفيذه، تراك بماذا ستبدأ في إعادة النظر؟ هل تبدأها بنفسك، أم بمن حولك؟.

حولك بحر زاخر بلا حدود. إنه المجتمع، بكل عاداته وتقاليده، وأنظمة سلوكه، وإحباطاته وطموحاته.. فما الذي تعيد النظر فيه، من كل هذه الأمور الشائكة؟.

أراك تقول: سأترك هذه الأمور الشائكة وأبدأ بنفسي.. ولكن؟.

(٣)

أما إذا بدأت بنفسك، فهذه هي (الورطة) الكبرى حقاً، لأن فهم النفس ومعرفة ما تحتوي عليه من المتناقضات ليس شيئاً سهلاً. لقد أطلق الفيلسوف سocrates كلمته الرائعة (إعرف نفسك) ومنذ ذلك الوقت والي اليوم والي غد.. تبقى هذه الكلمة تتحدى أي إنسان.
وإذاً، ماذا تصنع؟.

الأسهل أن تعيد النظر في المجتمع نفسه؛ ما هو الصحيح في آرائه؟ في سلوكه؟ في حواجزه وأهدافه.. فمن أين ستبدأ؟.

المجتمع، بالنسبة لك ولكل شخص، يبدأ من البيت، من الأب والأم. إذن أعد النظر في نوع تربيتك؛ هل هي تربية تركت في نفسك الرضا، أم تركت فيها وحلاً وعقداً؟.

إن أكثر جيلك لم يفز بتربيبة ناجحة، أي أنه إذا فكر في تربيته، فسوف ينسى أنه سمع الآية الكريمة (ولا تقل لهما أفال ولا تنهرهما وقل لهمَا قولًا كريماً). فهل أنت من هؤلاء؟.

إذا كنت منهم، فهل فكرت في مستوى والديك من التعليم؟ في حالتهما الاقتصادية في مستوى المجتمع كله؟.
لا. أنت لم تفكر في هذا كله.

(٤)

إذا فرغتَ من إعادة النظر في مجتمعك الصغير (البيت) ماضياً وحاضراً، وتوجهت إلى المجتمع الكبير.. فما الذي تبدأ إعادة النظر فيه؟.

ستبدأ بدون شك بفلسفة التربية.. وهل هي تستهدف بناء الذهن، وتعود التفكير، أم تهدف إلى بناء الذاكرة؟.

وهنا ستلاقني أول ضربة قاصمة، إذ ليس في إمكانك وحدك إعادة النظر في هذه الفلسفة، فهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بثقافة المجتمع، وبنائها أو سياقها التاريخي.. وإنْ هذه أول هزيمة.

ستذهب لإعادة النظر في النظام الاقتصادي.. هنا يجب أن يكون ظهرك مستعداً للضربة القاصمة الثانية، لأن للنظام الاقتصادي فلسنته ومراجعه القانونية. وفيه الصراع الذي لا يتنهى على المصالح. وستجد نفسك خارج السرب.

ولن تكون في منأى عن الضربات الأخرى، حين تجهر بالدعوة إلى إعادة النظر في العادات والتقاليد، وستكون عدواً لدوداً لجميع المطابخ في البلد وجميع بائعي الماشية.

(٥)

حين خطرت لي فكرة الكتابة في موضوع (إعادة النظر) كنت على ظن واسع بأنني قادر على الكتابة عن هذا الموضوع حتى النهاية، ولكن اتضح لي أخيراً أن ظني الواسع هذا مجرد وهم من الأوهام.

إن الخوض في إعادة النظر، في الثقافة المادية والمعنوية التي عليها المجتمع، يحتاج إلى جهد جماعي لا يمكن أن يقوم به فرد، بل ولا جيل واحد، لأن كل جيل له رؤيته الخاصة التي أنضجها التطور المعرفي كيماً وكيفاً.

لذا أنسحب من الكتابة الشاملة في هذا الموضوع، مؤكداً أنني قد أتناول جزءاً أو أجزاءً منه في المستقبل، وأعتقد أن مجرد طرح الموضوع، وبث الأسئلة من حوله، عمل مفيد.

إن الأسئلة - كما يقول أحد مفكرينا - أهم من الأجبوبة، والأسئلة التي طرحتها إحدى الحلقات حول إعادة النظر فيها نوافذ لمن يريد أن يطل على الأفق الكبير.

هل أنت من محبي طرح الأسئلة؟

إذن عليك أن تخصص دفترًا تكتب فيه - يومياً - خمسة أسئلة. فإذا فعلت ذلك، كن على ثقة بأنك قد بدأت في (إعادة النظر).

٢٧. سطوة اللغة.

(م٢٠٠٠)

(١)

لم يعد مفهوم اللغة مخصوصاً في حدود ذلك التعريف الذي قيل منذ ألفي سنة، والذي يقرر أن وظيفة اللغة هي (التواصل) ونقل الأفكار من طرف إلى طرف آخر.

إن هذا التعريف (على صحته) يفترض أن الأفكار منفصلة عن اللغة، سابقة عليها، بمعنى أن الأفكار تتوالد أولاً، ثم تأتي اللغة لتعبر عنها. وهذا الفصل الصارم هو ما تنكره الأبحاث اللغوية الحديثة.

اللغة ليست للتعبير ونقل الأفكار وحسب، بل هي إلى جانب ذلك وسيلة من وسائل العدوان والتضليل، حتى ان بعض المفكرين المعاصرين أطلق على ذلك تسمية (الحرب اللغوية).

لقد كان الهجاء - قدِّيماً - حرباً واعتداء من طرف على آخر، وهو ما سماه أحد الشعراء (جراحات الألسن) حين قال:

مالي أرى الناس يأخذون - ويعطون ويستمدون بالنشب
وأنت مثل الحمار، أبهم لا - تشكو جراحات ألسن العرب.

(٢)

إن القوة (السطوة) التي تملكتها الكلمات اللغوية، أصبحت الآن محطة دراسات عميقة، يسهر عليها أناس متخصصون، وتستخدمها الدول الكبرى في توجيهه (الرأي العام) وإثارته أو إخماده.

مثلاً:

أمامك موقف واحد تعبَر عنه إحدى الصحف بـ(الصراع الاجتماعي) وتعبر عنه صحيفة أخرى بـ(الحوار).. تُرى كم هو الفرق بين التعبيرين، من الناحية النفسية والاجتماعية؟. إنه فرق كبير

لأن تعبير (الصراع الاجتماعي) يحيل إلى خلفيات تاريخية ومعرفية وحتى فلسفية، تختلف عما تحيل إليه كلمة (حوار).

إن الحوار مفردة، أو مفهوم شفاف، إنه لا أنىاب له وهو طريق مضاء للوصول إلى الحقيقة، أما تعبير (صراع اجتماعي) فهو تعبير تسمع فيه صليل السيف ووقع الرماح.
و هكذا عشرات التعبيرات الأخرى.

(٣)

أصل الآن إلى الهدف من سلسلة هذه الزوايا، وهو (التعرف) على المفردات، أو على بعض التعبيرات التي تشيعها الدول الكبرى لتضليل الرأي العام، وسوق القارئ أو السامع -و هو لا يدرى- إلى قناعة مزيفة. ولكن قبل هذا، أسوق ملاحظتين:

- ١- سأنتهي نهجاً جديداً في هذه الزاوية يتلخص في التركيز على فكرة ما، أو مفهوم ما من المفاهيم، بحيث لا تتعذر زواياه أسبوعاً أو أسبوعين كحد أقصى، وذلك لتكون ذاكرة القارئ حاضرة.
- ٢- سأتناول موضوعات جديدة، قد أشير إلى ارتباطها بالقديم، أو لا أشير، وسأرجع في ذلك إلى مصدر أو عدة مصادر، قد لا يكون القارئ مطلعًا عليها.

إن الهدف الأخير من هذا كله، هو الاطلاع الواعي على ما يحدث حولنا، ومعرفة الخطأ والصواب من كل ما تزخر به الكتب وغيرها من أشياء مزيفة، وأشياء حقيقة.

أما الحلقة القادمة من (سطوة اللغة) ستكون حول مفهوم (الإرهاب) وكيف استخدم هذا المفهوم ضد كل ما هو نبيل وشرعي.

(٤)

لم تتردد مفردة في الإعلام الأمريكي والصهيوني معاً، أكثر مما ترددت مفردة (الإرهاب). إنها مفردة راحت تستخدم في تلطيخ سمعة وأهداف أفراد وتيارات اجتماعية، وفي تهديم وتدمير غaiات في منتهى النبل.

وإذن، ما هو تعريف الإرهاب؟ وكيف نشأت هذه الكلمة؟ وما الأهداف الخبيثة وراء إطلاقها في أجهزة الإعلام المعادية ليقطة الشعوب؟.

١-تعريف الإرهاب.

تعرف الموسوعة العالمية للإرهاب بأنه استخدام العنف أو التهديد به، لإثارة الخوف والذعر.. ويعمل الإرهابيون على قتل الناس، أو اختطافهم.. الخ.

٢-نشأة الكلمة.

ظهر الإرهاب إلى حيز الوجود (اللغوي) إبان الثورة الفرنسية (١٧٩٩-١٧٨٩) حين تبنّى بعض أعضاء الثورة سياسة العنف ضد الأعداء، حتى أطلق على تلك الفترة (عهد الإرهاب).

يجعل هذا التعريف وهذه النسأة، لمفردة الإرهاب حيزاً سيئاً في ذاكرة كل سامع أو قارئ.

ولكن ماهي الحقيقة؟.

(٥)

المرجعية الأولى لفهم الشيء وحضوره في الذاكرة هو تعريفه وظروف نشأته. ولا شك أن مفردة الإرهاب -حين الاقصار على هذه المرجعية- تخطر في ذهن القارئ أو السامع كمفردة سوداء.

ولكن حين نأتي إلى حقل استخدام الدول الكبرى لها، أو استخدام الإعلام الصهيوني.. ماذا نرى؟ نرى أنها تطلق على المناضلين الفلسطينيين الذي يطالبون بحقهم في أرضهم، وبتقرير حياتهم. حتى أن ياسر عرفات كان (إرهابياً) وفي ظرف ٢٤ ساعة -كما يقول الحسن الثاني- أصبح مواطناً صالحاً.

ونرى أن الإعلام الروسي يطلق على المجاهدين الشيشانيين مفردة (الإرهابيين) وهم من يطالبون بتقرير مصيرهم، ونرى الإعلام الأمريكي يطلق مفردة الإرهابيين على المجاهدين في جنوب لبنان !! وهم يستشهدون لتحرير أرضهم.

هذا العهر الإعلامي، كيف استشيري، ويستشيري!! حتى أن بعض الفضائيات والصحف العربية استساغت إطلاق هذه المفردة على أناس، كل ما يفعلونه أنهم يدافعون عن كرامتهم وكرامة أوطانهم !! .

(٦)

وقف الأستاذ مصطفى الحسيني في تقديمته لكتاب العالم والمفكر الأمريكي الحر (ناعوم تشومسكي) وهو كتاب (الإرهاب الدولي) على عدة عبارات، منها:

١- يجب الاعتراف بحق جميع الدول في العيش بسلام.

يختفي في داخل هذه العبارة (إقرارنا-في نهاية المطاف- بحق الصهيونية في استبقاء ما اغتصب من أرض وحقوق، وإضفاء الشرعية عليه، وانتزاع اعتراف من الذين اغتصبوا بحق المغتصب).

٢- المعنونات الدولية.

ماذا تعني هذه العبارة الخادعة؟.

(إن المعونات لا تعين سوى أصحابها الذين يقدمونها، فوظيفتها هي فتح الأسواق، بتقديم ما يخلق الحاجة إلى الاستيراد من الذين يقدمون هذه المعونة، وتدور (القروض) لتعود على أصحابها أضعافاً مضاعفة.. وهذا أهون شرورها. أما الشر الحقيقي فيها فهو ما تؤدي إليه -قصدًا- من استنزاف قدرة المفترضين على الادخار، الذي يوفر التراكم اللازم لتحقيق التنمية، التي تغني عن طلب المعونة والاقتراض).

هل هناك عبارات أخرى؟.

نعم.

(٧)

يفرق المفكر الأميركي الحر تشومسكي بين مفردتين هما (التعبير والتفكير) في بحثه لظاهرة (الإرهاب الدولي) وكيف تستخدمنه أمريكا والصهيونية.. ويقول: (إننا نجد من منظور مقارن، أن أمريكا تصل إلى درجة غير عادية، إن لم تكن متفرّدة، من حيث عدم القيود على حرية التعبير فيها، كما إنها تصل أيضاً إلى درجة متفردة من حيث اتساع وفعالية الوسائل التي تستخدمنها لتنقيد حرية التفكير. وترتبط هاتان الظاهرتان ببعضهما البعض، فقد لاحظ المنظرون (...) أنه في المجتمع الذي يكون فيها للشعب صوت مسموع، يتبعين على النخبة ضماناً لا ينطق هذا الصوت إلا بالأشياء الملائمة (أي التي يريدها الرأسمال) لأنه كلما تقلصت هيمنة الدولة (على الفكر) ازدادت الحاجة إلى ابتكار أساليب لـ (صناعة الموافقة)).

تشومسكي / الإرهاب الدولي / صفحة ٢٥.

الإرهاب إذن -في رأي تشومسكي لا يهمه التعبير أو عدم التعبير، بل الذي يهمه هو التفكير. ولذلك سخرت أمريكا، ومن ورائها إسرائيل، أجهزة الإعلام لمنع هذا التفكير أو تحويل اتجاهه من الحق إلى الباطل.

(٨)

يُطلق تشومسكي هذا التعبير (غرس الوهم) على الوسائل التي يتذكرها الإعلام الأمريكي والصهيوني للوصول إلى دفع القارئ أو السامع إلى (الموافقة) على ما يطرحه هذا الإعلام.

(وتمثل إحدى هذه الطرق في استخدام شكل ملائم من (اللغة الجديدة) يكون فيها للمصطلحات الهامة معنى آخر يجرّدها من معناها الأصلي، مثل مصطلح (عملية السلام).

إن معنى هذا المصطلح في وسائل الإعلام الأمريكية، جُرد من معناه الأصلي، الذي هو (عودة الأرض والحقوق إلى أصحابها) ووضع بدلاً منه معنى آخر هو (قبول الأطراف العربية بالتعريف الأمريكي للسلام) وهذا التعريف ما هو إلا الاغتصاب (بعينه).

ويُضيف تشومسكي:

(ونشير إلى مصطلحين آخرين من مصطلحات (اللغة الجديدة) وهما (التطرف) و(الاعتدال). فالاعتدال يشير إلى الذين يقبلون موقف الولايات المتحدة. والتطرف يشير إلى من يرفضون هذا الموقف).

إن قوة الدولة تمثل في قوة الكلمات التي تفرضها. هذه هي ما يسميها تشومسكي (اللغة الجديدة).

(٩)

طهارة السلاح).

هذا تعبير آخر من (اللغة الجديدة) التي ابتكرتها وسائل الإعلام، بمعونة مفكرين نفسيين واجتماعيين. وقد أوردها تشومسكي في معرض حديثه الطويل والعميق عن الإرهاب الصهيوني. من يسمع هذا التعبير (طهارة السلاح) تنشأ في نفسه أسئلة محددة:

١- هل هناك سلاح ظاهر وسلاح نجس؟

٢- إذا كان هناك، فما المعيار الذي يعرف به هذا من ذاك؟

٣- من هو الذي يضع هذا المعيار؟.

نسمع كثيراً، في تبرير قصف إسرائيل للقرى والمدن وتشريد الألوف من منازلهم ومزارعهم، تسمع التبرير التالي: (الدفاع عن النفس ضد هجوم قد يحدث في المستقبل). وهذا ما يسمى أحياناً بـ (الضربة الوقائية).

بالله عليك كيف يستطيع عقل بشري فهم هذه اللغة العدوانية الجديدة؟ ومع ذلك فإن قوة وسائل الإعلام تفرضها حتى على بعض الإذاعات العربية.

متى نفهم؟.

(١٠)

حاولت الحلقات السابقة توضيح بعض المفردات والعبارات التي أفرغها الإعلام الحديث من معناها الأصلي، ووضع مكانها معاني جديدة ليصل بها السامع أو القارئ. ومن أبرز تلك المفردات

كلمة (الإرهاب) التي تطلق في الإعلام الصهيوني على كل من يطالب بحقه.

إن من يريد فهم أساليب التضليل التي استخدمت فيها هذه الكلمة فهماً عميقاً، عليه أن يقرأ كتاب تشومسكي (الإرهاب الدولي) الذي أشرت إليه إشارة خاطفة في الحلقات السابقة.

إن المفردات والعبارات اللغوية، استخدمت منذ القدم في التضليل، ولكنه كان استخداماً بسيطاً ساذجاً.

أما الآن فقد سخرت لأجله علوم وعقول لا حصر لها، وراح يبث على العالم بأسره في وقت واحد، وبصورة خادعة، لا ترك مجالاً للتفكير في صحته وعدم صحته، بل تعتبره في عداد المسلمين.

متى تكون لنا نحن -العالم الثالث- مثل هذه الأجهزة؟ أعتقد أن هذا سؤال لا أطمع في الحصول على إجابة عنه.

(إنا لله وإنا إليه راجعون).

٢٨. لماذا تنكرض الحضارة؟.

(م٢٠٠٠)

(١)

لماذا تقرض الحضارة؟.

هذا هو السؤال الذي بحثت طويلاً عن الإجابة عنه.. لقد راجعت مصادر كثيرة، قديمة وحديثة، وكان كل مصدر منها إما أن يقابلك بالصمت أو يذكر لك أسباباً لا تروي ظمآن المعرفة.

منذ القدم وحتى الآن، سيطر على تعليل بعض المؤرخين والمفكرين في تاريخ الحضارات: تشبيه الحضارة بالكائن الحي. وحيث أن الكائن الحي (يولد وينضج ويزدهر ثم يموت) فإن تشبيه الحضارة بهذا الكائن الحي يحيلنا إلى أنها مثله.. وإذا فكل حضارة تولد وتتضخم وتزدهر ثم تموت.

التشبيه -أحياناً- وسيلة خادعة.. إنه يوحي لنا بأن المشبه يشتراك مع المشبه به في بعض الصفات، يسمونها (أوجه الشبه) ولكن -على الرغم من أن هذا صحيح أحياناً- إلا أنه مضلل في كثير من الأحيان.

أعود مرة أخرى لأطرح السؤال نفسه: لماذا تقرض الحضارة؟.

ولكن أليس من المهم أن نعرف -أولاً- ما الحضارة؟.

(٢)

تعرف الحضارة بأنها: (نظام اجتماعي، يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي. وتألف من عناصر أربعة:

١- الموارد الاقتصادية.

٢- النظم السياسية.

٣- التقاليد الخلقية.

٤- متابعة العلوم والفنون).

الحضارة إذن -حسب هذا التعريف، وحسب ما جاء في الموسوعة- طريقة حياة، نشأت منذ أن بدأ الناس يعيشون في مدن، أو في مجتمعات نظمت في شكل دول. وهي تشمل: الفن والعادات والتقاليد وشكل السلطة، وكل شيء آخر يدل في طريقه حياة المجتمع.

والحضارة -كما يقول ديورانت- مشروطة بعوامل إذا توفرت كانت خطوات الحضارة سريعة، أما إذا لم تتوفر فقد لا تنشأ الحضارة مطلقاً. من هذه العوامل:

- ١- العوامل الجيولوجية.
- ٢- العوامل الجغرافية.
- ٣- العوامل الاقتصادية.

(٣)

نلاحظ من النظر إلى تعريف الحضارة وإلى شروطها، (التدخل) أو التلازم بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة. فهل هنا مفهوم واحد؟ وإذا كانا مفهومين مختلفين، فما الفرق بينهما؟

توضح بعض المصادر الفرق بينهما بالقول: (الحضارة مماثلة للثقافة. ولكن الثقافة تشير إلى وسيلة من وسائل الحياة، وتشمل أسلوب الحياة البسيطة والمعقدة. أما كلمة حضارة فتشير فقط إلى أساليب الحياة التي تتصف بنظم اقتصادية وحكومة واجتماعية معقدة.. لذا: فكل إنسان يعيش ثقافة ما، ولكنه قد لا يعيش حضارة).

نفهم من هذا بوضوح أن وجود الثقافة سابق على وجود الحضارة، وأنه جذر هام من الجذور التي تتفرع الحضارة منها.

يقول بعض المفكرين أن الثقافة لازمة لنشوء الإنسان، وت تكون الحضارة حين تكون الثقافة قادرة على إيجاد وبلورة قيمها الخاصة التي تمثل مساحتها في التطور الصاعد للبشرية.

هل اتضحت الفرق الآن؟.

(٤)

وقفنا في الحلقات السابقة على معنى الحضارة، وعلى معرفة الشروط التي إذا توافرت ولدت الحضارة ، وإذا لم تتوافر لم تولد. ومن أهم تلك الشروط: النمو الثقافي (أولاً) والموارد الاقتصادية ثانياً.

كل هذا أصبح مفهوماً.

ولكن الذي يبقى، دون فهم حتى الآن هو: لماذا تموت الحضارة بعد أن تتوافر الشروط لوجودها الحي؟.

وهذا هو السؤال الذي أحدق حلقات هذا الأسبوع من حوله ومن أجله.

لماذا ماتت حضارة وادي النيل القديمة، وحضارة وادي الرافين، وحضارات اليونان والصين والهند؟! هل نكتفي في الإجابة عن هذا السؤال المحير بما اكتفى به ابن خلدون قديماً، وشبنجلر حديثاً، من أن الحضارة تشبه الكائن الحي الذي لا بد أن يموت؟!.

قد يكون هذا صحيحاً أو غير صحيح. على أن استقراء التاريخ يثبت صحته. ولكن لماذا؟ وما هو وجہ الشبه الحقيقي أو العضوي بين الحضارة وبين الكائن الحي؟.

هناك إجابتان على هذا السؤال المحير.

(٥)

بعد بحث طويل ومرهق عثرت على إجابتين تفسران كيف ولماذا تنقض الحضارة. تتعلق الإجابة الأولى بالروح، أما الثانية فتتعلق بالمادة.

توضح الإجابة الأولى آيات كريمة عديدة من أظهرها آية في سورة الاسراء، وجزء من آية من آيتين في سورة القصص:
(إِذَا أَرْدَنَا أَنْ نَهْلِكَ قُرْيَةً أَمْرَنَا مَتَرْفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقٌّ عَلَيْهَا
القول فدمرنها تدميرا)

(وَكُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قُرْيَةً بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا)

(وَمَا كَنَا مَهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا أَهْلَهَا ظَالِمُونَ).

في هذه الآيات الكريمة ثلاث مفردات مركزيات هي: الفسق، البطر والظلم.. وتعلق هذه كلها بروح الفرد والمجتمع وبالسلوك الاجتماعي العام.

إن الفسق هو الخروج على القيم، والبطر هو الذهول عن رؤية الحق حقاً.. أما الظلم فلا يحتاج إلى شرح.

إذا أصابت هذه الأمور الثلاثة آية حضارة، فلاشك أنها تنهى على الفور.

الإجابة الثانية، وهي التي تتحقق في المادة، فهي التي يوضّحها مؤرخون وعلماء غربيون، مثل: احتلال وسيلة انتقال الحضارة من جيل إلى جيل. وهو يقصد هنا (التربية) كما أن بعضهم يرى موتنحضارة في فقد المجتمع القدرة على الابتكار.

٢٩. ثقوب الوعي.

(م٢٠٠١)

(١)

همز كثير من الكتاب أقلامهم في ميدان الكتابة عن القنوات الفضائية، وراح كل منهم ينظر إليها من الزاوية التي تستدرج اهتمامه؛ فهذا يريدها أن تلبس مسوح الدراوיש، وذلك يودُّها عارية، وثالث يطلب منها أن تبذل أو تفتح ذراعيها دائمًا للمصارعة الحُرّة، أما الرابع فهو يصرخ بها: اقفلِي أبوابك وادْهبي إلى الجحيم.

ثلاثة فقط، هم: إدوارد سعيد ومحمد حسين هيكل ومصطفى حجازي، نظروا إليها من زاوية علاقتها بوعي المشاهد، وبخاصة في نشراتها الإخبارية.

الصور مهمّة، وأحياناً تكون أبلغ من خطبة يُلقِيها زياد، فتُسمّى (البتراء). ولكن الوعي حين يلتقي بالصورة، يحتاج إلى زمن حتى يستوعب أبعادها، وبعد ذلك يُسلط عليها أدوات التحليل والتقدير وتقسيم النتائج، ومن ثم يبني موقفه على حصيلة ذلك.

لا تمنح الفضائيات المشاهد هذا الزمن الضروري للاستيعاب، إنها تمطر الصور بتلاحق ضوئي، فتُنسى الصورة اللاحقة ما تركته الصورة السابقة من أثر.

أرأيت؟

(٢)

(إن الفضائيات العربية أنهت قدرة أي حدث يقع في العالم العربي -مهما كانت درجة خطورته- على تعبئة رأي عام متماسٍ وقوى، لأن هذه الفضائيات حَوَّلت الوعي العربي إلى ثقوب، يتسرّب منها بالليل ما يجيء به النهار).

ويُعلل هيكل ذلك بأن الفضائيات سبّبت حالة (استغناء) بمشاهدة الصور عن المشاركة بالفكر أو الفعل، وأنها ربطت المشاهد بحكايات الماضي، منشغلًا بذلك عن الحاضر والمستقبل. وهذا تعليل صحيح، ولكنه لا يكشف جذر المشكلة. وهذا الجذر هو إغراق وعي المشاهد بالصور المتلاحقة، بحيث تنسى الصورة القادمة الصورة الماضية، لأن المشاهد في هذا السبيل لا قدرة عنده على التفكير والتعليق، فيكون وعيه وعيًا غربيالياً.

لقد سخرت الفضائيات، من حيث تدري ولا تدري، في تسريح أذهان الناس وإيقافها عند قشور الأشياء.

وكان الأقواء هم الذين سخروا، فسلبوا من مجتمعاتها ومجتمعات غيرهم قابلية التماسك والالتقاء عند رأي أو تعليل. هذا إلى جانب نشاطات أخرى تقوم بها الفضائيات لحرف أبصار الناس عن رؤية واقعهم.

(٣)

الاهتمام بالشيء هو الذي يصوغ الموقف منه، سلباً أو إيجاباً. والاهتمام الفردي هو الخطوة الأولى للاهتمام الجماعي، الذي يتبلور في ظهور ما يسمونه (الرأي العام). وهذا يتطلب بالضرورة الاهتمام المشترك.

تُبَدِّدُ الفضائيات الاهتمام الجماعي وتُسْهِلُه. إنها تُقدم لكل فرد -حسب كثرة البرامج وتنوعها- ما يستحوذ على اهتمامه هو، دون غيره. إنها تترك الفرد في مهب تصوره الخاص -وفق البرنامج الذي يسيطر عليه- وتنفصله عن غيره من أفراد المجتمع، وبذلك يكون المجتمع كله مجموعة جزر بعدد الأفراد فيه.

الاهتمام المشترك هو الذي يُولّد الموقف المشترك. فإذا توزع هذا الاهتمام بعدد الأفراد، توزع الموقف كذلك. وهنا من المستحيل أن يتبلور رأي عام.

في العام العربي كله عواطف هلامية مشتركة، لا يُتاح لها أن تتحول إلى رأي مشترك أو موقف مشترك، لأنها عندما تحول إلى ذلك، لا أحد يعرف النتائج التي ستترتب على ذلك. وهذا ما تحاول الفضائيات القضاء عليه في مهده.

(٤)

تشبيب الوعي له طرق عديدة، ليست الفضائيات إلا واحدة منها. بل هناك ما هو أشد خطراً من الفضائيات مجتمعة. ولنقف على واحدة منها وهو (التعصب).

يُعرف التعصب بأنه (غلو في التعلق بشخص أو فكرة أو بعده أو عقيدة، بحيث لا يدع مكاناً للتسامح. إنه ضربٌ من الحماسة التي قد تؤدي إلى العنف. وهو حال غير سوي على مستوى الفرد والجماعة..). ويعتبر التعصب (التسامح) الذي هو (رحابة أفق، تسمح لآخرين أن يعبروا عن آرائهم ولو لم تكن موضع تسليم أو قبول، ولا يحاول صاحبه فرض آرائه على الآخرين).

يتضح من هذا أن التعصب هو الثاقب الأكبر للوعي الفردي والجماعي. إنه يغلق الذهن والعين عن آراء الآخرين أو عقائدهم، وعن رؤية ما يمكن أن يكون فيها من صواب، ولو جزئياً.

وليس الفضائيات والتعصب ليسا غير آلتين من آلات ثقب الوعي، وهناك عشرات المعاول الأخرى التي تحتاج إلى وقفات طويلة، وإلى طرح أسئلة لا قبل لأحد بالإجابة عنها بصرامة مطلقة.

.٣٠. قتل العرب.

(م٢٠٠١)

(١)

(اقتلو العرب. سنبني حضارتنا الخاصة على أنقاض حضارتهم، وسنحاربهم حتى لو وقعوا معنا معايدة صلح).

هذا الكلام للإرهابي السفاح مناخي بيغز. وهو كلام يؤمن به وينفذ كل صهيوني.. إن لم يكن بلغة الكلام، بلغة الصواريخ.

بدأ قتل العرب منذ زمن سحيق، وبالتحديد منذ أطلق أحد ولادة الأمويين نبوءته الشعرية:

أرى خلل الرماد وميض نار - ويوشك أن يشب لها ضرام.
إن العصور العباسية - ما عدا العصر الأول منها - كانت عصور قتل للعرب معنوياً وحسياً. أما بعد تلك العصور، فقد أصبح العرب في كل أقطارهم كرهاً بين أقدام المغول، وكل من هب ودب من الغزاة.

أما العهد العثماني فقد دخل فيه العرب أنفاقاً من الظلام والاضطهاد والتجليل حتى حدود (ترريك) اللغة العربية، التي هي لغة القرآن.

ثم ماذا بعد؟

هناك الكثير الكثير.

(٢)

في العصر الحديث حين اجتاح الاستعمار الأوروبي الأقطار العربية، بدأ القتل المنظم بكل صوره البشعة للعرب؛ قتل جسدي وقتل معنوي يشمل الاقتصاد والمفاهيم والقيم، وكل ما يجعل الروح ذات إرادة صلبة. قادت بريطانيا وفرنسا هذا التخريب الشامل لكل شيء وفرضتا بالقوة منع نمو أي تطور ذاتي اقتصادياً كان أو علمياً أو اجتماعياً، وأصبحت البلاد العربية نهب بربرية جديدة تحت سلطة

هذا الاستعمار الجديد. إن نابليون هو أول من طرح فكرة إيجاد وطن لليهود في فلسطين، ولكن الفكرة بقيت نائمة إلا في أذهان بعض الصهاينة، ولكن بريطانيا هي التي أيقظتها من جديد، وأعطت وعدها للصهاينة بإنشاء هذا الوطن وقامت أثناء انتدابها على فلسطين باضطهاد العرب، وسلب أراضيهم وزرع السرطان الصهيوني في الأرض المقدسة ومن عليها. نسيت بريطانيا الآن ما فعلته، وكذلك هي فرنسا، لقد نسيت ١٣٠ عاماً أذاقت الشعب الجزائري فيها كل صنوف القتل والقهر والإذلال.

(٣)

وجاء الزمن الأميركي، مبرقاً وجهه بأصباغ الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، وأنماخ بكلكله على العالم.

(على فكرة: أنا لا أعرف معنى بكلكله، وليس عندي رغبة لمراجعة القاموس الجاثم بجانبي). نعم وأنماخ بكلكله على العالم، ومن ضمنه العرب، فماذا فعل بهم؟ :

١- غير تلك الأسباب المباشرة للاستعمار، الذي كان في نظر بعض الناس، وحتى بعض المفكرين، صانع مفاتيح التطور نحو الأفضل للعالم الثالث، والنافذة التي سوف تدخل النور على كهوفهم الاجتماعية، وتنقل أشعة الحضارة. وغيرها إلى أساليب جديدة، أبغى من تلك، ولكنها لا ترى.

٢- احتضن الاغتصاب الصهيوني، وأمدده بالسلام والمال و(الفيلتو) وهدد كل دولة تقوم باستنكار جرائمه. بل وأخرج بالإغراء الكاذب مصر من قافلة النضال العربي ضد الصهاينة.. كل ذلك لتمزيق الصف العربي، وإتلاف موارده خدمةً للصهاينة. وماذا بعد؟.

(٤)

(الانتفاضة الفلسطينية يجب أن تتوقف فوراً، ولا تكرر مستقبلاً، لأنها عمل إرهابي منظّم).

ديفيد ساتر فيلد، مساعد وزير الخارجية الأميركي.

(الإدارة الأمريكية يسيئها تأييد مستر عرفات للمنظمة اللبنانية (حزب الله) والجماعة الفلسطينية (حماس) اللتين تعتبرهما الولايات المتحدة منظمتين إرهابيتين).

كونداليزا رايس، الأمانة القومي الأميركي.

يقول نائب الرئيس الأميركي تشيني (إن أمريكا تفهم دوافع إسرائيل المشروعة) في تعقيبه على الاغتيالات الصهيونية للشخصيات الفلسطينية الفاعلة.

يقول الرئيس الأميركي (من حق إسرائيل أن تدافع عن نفسها) في تعقيبه على قصف الطائرات الصهيونية -أمريكية الصنع- لمقرّ وطائرات عرفات المدنية، وقصف سائر المدن الفلسطينية على الشعب الأعزل.

حتى الحيوانات من حقها أن تدافع عن نفسها، ولكن الدفاع عن النفس لا يشمل المجرمين واللصوص ومتخصصي حقوق الآخرين، وصهاینة معتدلون ومغتصبون وقتلة.. فكيف يكون لهم هذا الحق؟.

هذا ما يقرر القاموس الأميركي.

(٥)

(لسنا في وضع يتيح لنا قبول الأسرى (...)) أملنا ألا يدخل التحالف الشمالي في مفاوضات تؤمن الإفراج عن قوات القاعدة

(...) لذا آمل أن يقتلوا أو يأخذوا أسرى، والأسرى شيء لا يرغبه التحالف الشمالي ولن يرضي به المقاتلون الغرباء لأنهم يعرفون أنهم سيقتلون).

دونالد رامسفيلد، وزير الدفاع الأمريكي.

هل سمعت أو رأيت أو ظنت أو تخيلت.. كلاماً مثل هذا من قبل؟. وزير الدفاع الأمريكي يحرص على -ويريد- قتل الأسرى، ومن هم هؤلاء الأسرى؟ إنهم الغرباء.. أي العرب بالتعبير العادي الذي لا غبار عليه.

إن دعوة وزير الدفاع الأمريكي التحالف الأفغاني لا يماثله انتهاك للقانون والأخلاق والقيم إلا مباركة نائب الرئيس الأمريكي لإسرائيل في اغتيال رجال المقاومة الفلسطينية.

هذا ما جناه ويجهنه العرب من الغرب وأمريكا منذ بدء العصور الحديثة حتى الآن؛ قتل ونهب وإذلال وسحق لكل تطلع. والسؤال الكبير هو: لماذا حدث و يحدث هذا؟.

(٦)

دارت حلقات أسبوع مضى من هذه الزاوية حول شعار (قتل العرب) الذي رفع منذ العصر العباسي، وما زال مرفوعاً حتى الآن بيد إسرائيل ومن يساندها، وهنا لابد من طرح السؤال: لماذا حدث و يحدث هذا؟.

السؤال واسع مرهف، ويرتبط بالجغرافيا والتاريخ، ارتبط بالذات وبالآخر.. إنه ظاهرة، والظاهرة لا يكشف عن حقيقتها أو جوهرها أو بنيتها سبب واحد.. أي أنها وليدة ثلاثة من الأسباب التاريخية والاجتماعية. وسأطرح هنا بعض تلك الأسباب:

أولاً: عدم تبلور مفهوم الأمة.

يكاد الكتاب المعاصرون من مؤرخين ومفكرين يجمعون على أن (مفهوم الأمة) مفهوم حديث، دخل إلى اللغة العربية منذ مطلع القرن العشرين، قادماً من أوروبا التي تبلور فيها خلال القرن التاسع عشر.

لقد كان مفهوم (الأمة) كمعنى لغوي، موجود في اللغة وعلى الألسنة كمفردة من المفردات القاموسية، ولكنه لم يصبح مفهوماً (علمياً) إلا بعد أن تبلور (أوروباً) واستنبت في اللغة العربية في بدء القرن العشرين، فهل هذا صحيح؟

(٧)

يوضح ناصيف نصار في كتابه القيم (تصورات الأمة المعاصرة) مدى (التذبذب) الذي مر به مفهوم الأمة في أقلام وألسنة التيارات الفكرية المختلفة، وبخاصة أولئك الذين تلبستهم الروح القومية. مما يعني أنه مفهوم لم يتبلور فعلاً إلا بالتأثير الغربي. إن عدم تبلور مفهوم (الأمة) معناه إن المجتمع لا يملك رؤية يمكن أن تقود إلى هدف. وهذا ما أوضّحه شيخ الإسلام ابن تيمية، قبل استنبات المفهوم الغربي - حسب زكي نجيب محمود - فهو ينقل عن ابن تيمية ما يلي:

(إن فكرة الأمة لا تتحقق لمجموعة من الناس، إلا إذا اشتركتوا في فعل واحد.. إنها لا تتحقق لمجرد أن يعيش أفراد المجموعة على رقعة جغرافية واحدة، ولا لأنهم يشترون في تاريخ واحد، ولا لأنهم يتكلمون لغة واحدة؛ بل تتحقق فكرة (الأمة) في حالة واحدة، وبشرط واحد، هو أن تلتقي فاعليتهم في فعل واحد، يستهدف هدفاً

واحداً، وذلك لأنك بالفعل المشترك يجاوز كل فرد حدود نفسه لينفتح على الآخرين الذين يشاركونه في أداء ذلك الفعل)). زكي نجيب محمود / هذا العصر وثقافته ص ١٤٩.

(٨)

أول الأسباب إذن لشعار (قتل العرب) هو عدم تبلور مفهوم الأمة، الذي يعني عدم الالتفاف حول هدف محدد، وبالتالي الضعف الناشئ عن تعدد الأهواء، وتضارب القيم.

ثانياً: عدم تدارس أسباب الخلل.

السبب هذا ناشئ من السبب الأول. فلم تكن التيارات المختلفة في المجتمع ذات وجهة واحدة هدفها خدمة هذا المجتمع، بل كانت تيارات تناحر دموي، فكريأً وعقدياً.. فلم يكن بالإمكان تدارس مواطن الضعف والتمزق وعلاجهما، فبقيت الأمة أو المجتمع نهب الرياح الغربية.

ثالثاً: الاكتفاء باللغة عن الواقع.

اعتقد أن هذا السبب لا يحتاج إلى شرح.. فذوبان العربي في اللغة، بدلأً من الواقع، هو الذي جعله يتثبت بيديه وأستانه بالماضي ونسيان الحاضر والمستقبل.. الأمر الذي دفع أحد مفكرينا إلى إنشاء مصطلح (المستقبل الماضي).

إن من يطلع على النقد القديم يعرف أنه حتى في الأمور الوجданية، فضلاً عن غيرها، كان على المبدع أن يسير في نفق التقليد اللغوي.

.٣١. العدالة.

(م٢٠٠١)

(١)

أطلقت أمريكا على حربها العوان المستعَرّة الآن بشكلٍ غير منظور، اسم (العدالة المطلقة). وهي تسمية استفزَّت كثيراً من المسلمين، نظراً إلى أن العدالة المطلقة لا يمكن أن تكون إلا عدالة إلهية.

والواقع أن هذه التسمية تتناقض مع الأساس الفلسفية الذي يقوم عليه السلوك الأمريكي، والذي أقام عليه (جون ديوي) فلسنته البراغماتية.

تُقرّر البراغماتية الفلسفية الأمريكية أنه لا يمكن الحكم على فكرة، أو على سلوك تدفع إليه تلك الفكرة، بأنه عادل أو غير عادل إلا بالنتائج التي يتحققها أو لا يتحققها؛ فإذا حقق النتائج المطلوبة، فهو عادل، وإذا لم يتحققها فلا يوصف بغير الفشل.

يتناقض هذا الأساس الفلسفى إذن مع تسمية العدالة المطلقة، لأنه أطلق على سلوك لم تتحقق نتائجه بعد. مع غض النظر عن الناحتين الروحية والأخلاقية، اللتين تطليقهما أمريكا عدالتها مجرّدةً منهما.

العدالة مفهوم أسمى من أن يطلق على حرب شرسه ستلتهم كثيراً من البشر الأبراء.

(٢)

يُفرّق المفكر ناصيف نصار في كتابه *القييم* (منطق السلطة) بين العدل وبين العدالة. فالعدل هو ترتيب اجتماعي تاريخي، يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب تحت شروط معينة.. أما العدالة فهي محبة العدل، وطلبه، والسعى إليه، والفرح بتحقيقه.

(مفهوم العدل يوجه الإدراك نحو الحيز الذي هو فيه، كما في قولنا العدل الإنساني أو العدل الروماني، أو نحو الميدان الذي يظهر فيه مثل: العدل الاقتصادي. أما مفهوم العدالة فيوجه الإدراك نحو الذاتية الفردية كذاتية القاضي، أو ذاتية فئة أو طبقة في تعاملها مع العدل طلباً لمعرفته وتحقيقه قدر الإمكان). ص ٢٤٠ / ٢٤١.

هذا التفريق يُظهر، مرة ثالثة، الخطأ الفادح في إطلاق (العدالة المطلقة) على الحرب الأمريكية؛ فالجانب الذاتي الداخلي كعنصر في بنية العدالة بعدها عن مفهوم الحرب الذي هو قرار سياسي موضوعي تتخذه الدولة، لا الإنسان الفرد.

ولكن هل تقرأ أمريكا هذا؟

لا، إنها لم ولن تقرأ.

(٣)

منذ فجر الفلسفة، والعدالة هي النقطة المركزية للفكر. لقد كانت نقطة انطلاق أفلاطون هي (البحث في الطريقة التي بها يمكن تحقيق العدل في المجتمع) وبعد البحث الطويل، وبعد بناء أهرامات فلسفية عديدة (انتهى إلى نتيجة أن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع البشري، وإنما ستظل مثالاً ونموذجاً يتمسك الناس به، ويتوتون إليه، ويسعون إلى الاقتراب منه) محمد عابد الجابري - العقل الأخلاقي العربي، ص ٣٥٩.

يئس أفلاطون إذن من تجسيد (العدالة المطلقة) على الأرض لأن المدينة التي يمكن أن يتحقق فيها ذلك لا بد أن يرأسها أكثر أهلها معرفة (= الفيلسوف) وبما أن الناس لا يعترفون بالفيلسوف أصلاً، فلا يمكن أن يتحقق العدل المطلق على الأرض إطلاقاً.

هذا هو إذن السهم الرابع في تسمية أمريكا لحربها (العدالة المطلقة) إلا إذا كنا نجهل أن هناك في الإدارة الأمريكية من أكثر الناس معرفة، وأعمقهم فلسفة، وأن أمريكا قد أصبحت (المدينة الفاضلة) ولكن الصحف الفرنسية تقول:

(بوش ليس بمستوى التاريخ الذي فرض نفسه عليه).

(٤)

يرتبط مفهوم العدالة حتماً بمفهوم الحرية، ولذلك كان لهذه المسألة دويٌّ هائل في تاريخنا الفكري. إن الأصل الثاني من أصول المعتزلة هو العدل. ولذلك هم يقولون:

(إن الله لم يخلق أفعال العباد لا خيراً ولا شرّاً. وأن إرادة الإنسان حُرّة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مثاباً على الخير، معاقباً على الشر) أحمد أمين / ضحي الإسلام ج ٣ ص ٤٥.

(إن أول درس في الأخلاق والسياسة تلقاه العقل العربي، كان على يد معاوية، وكان بعنوان (الجبر).. فأمره وأمر ابنه يزيد وأمر كل من جاء بعده كان بقضاء وقدر) محمد عابد الجابري / العقل الأخلاقي العربي، ص ١٤٩.

مسألة الجبر إذن مجرد مسألة سياسية. أما العدل فهو ملازم للاختيار، أي للحرية. أكثر من هذا:

(يرى أفلاطون أن العادل لا يستطيع أصلاً أن يقوم بعمل عدائٍ ضد الآخرين) أحمد الظاهر / في الفلسفة والسياسة، ص ١٨٥.
هل قرأت أمريكا هذا؟.

(٥)

وقف السفسطائيون من العدالة موقعاً يتناقض تناقضاً حاداً مع المدرسة السقراطية؛ فعندهم أن العدالة هي ما حققت فائدة الأقوى، أي أن (القوية هي الحق) ذلك لأن الإنسان الفرد في فلسفتهم (هو مقياس كل شيء) وبذلك تكون الحقائق والقيم نسبية متغيرة، وليس هناك مطلق ثابت.

في تاريخنا الفلسفي، وعلى الرغم من مهاجمته لهم، أي السفسطائيين، في رسالتين لا رسالة واحدة، نرى الفارابي يتبنى آراءهم في العدالة. فهو يقول:

(استعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل، وأن يفعل المقهور ما هو إلا نفع للقاهر هو أيضاً عدل، فهذه كلها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة، وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة، فينبغي أن يُعطى من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر.. الخ).

هناك فقط نجد في تاريخ الفكر الفلسفي من يؤيد موقف وتسمية الإدارة الأمريكية لحربها بـ(العدالة المطلقة).

.٣٢. القراءة.

(م٢٠٠٢)

(١)

١- التصفح هو نوع من القراءة. متى تتصفح كتاباً؟ ومتى تجد أن التصفح لا يكفي ، وإنما تجد نفسك أسيير القراءة الكاملة؟ وما هو أسلوبك بالتصفح؟ وهل ترى أن التصفح نوع من أنواع القراءة؟.

٢- بصفتك كاتباً.. ما هو شعورك لو علمنا أن قارئاً قد تعاطى مع كتابك بطريقة التصفح؟.

طرحت المحررة بجريدة السفير زينب شرف الدين هذان السؤالان، على عدد من الكاتبات والكتاب المبدعين.. وقد شدني الموضوع، لما فيه من طرافة ومن فائدة معاً.

إن القراءة للاستفادة والمتعة أصبحت في هذه الأيام من الأعمال الشاقة؛ فالإنسان أصبح موزعاً بين رواضع كثيرة لوقته ولجهده.

نحن لا نتكلم هنا عن قراءة التعلم والتعليم، بل عن القراءة الحرة.

أعرف أن هناك كثيرين يتحرقون إلى القراءة ولكنهم لا يجدون الوقت، وبذلك خبت جذوة الرغبة حتى إلى المعرفة في داخلهم.

إن مشاكل الحياة أصبحت من التعدد والتنوع بحيث تلتهم الطاقة بشكل شرس. بالإضافة إلى تعدد أنواع من المعرفة السطحية تعددت ألوانها وسبلها.

إن إتقان (فن إدارة الوقت) ليس كافياً لإشباع الرغبة في القراءة، فهناك عشرات النوافذ التي يتسرّب منها هذا الوقت دون أن تشعر به وكأنه الماء بين الأصابع.

نعود إلى موضوع القراءة، وكيف أن للناس طرقاً مختلفة فيها،
فهذا سريع القراءة، وذاك بطيء.
ولنقف عند هذا الموضوع فهو مهم.

(٢)

إن بطء أو سرعة القراءة لا يرجع سببها إلى بطء استيعاب المعنى أو سرعته، بل يرجع إلى العادة الصائبة أو الخاطئة في القراءة.. بالإضافة إلى الذكاء طبعاً، والعوامل الأخرى المساعدة لاستكشاف النص المقرئ.

إن إجابة الكاتبات والكتاب على السؤالين المطروحين في الحلقة السابقة عن أسلوب القراءة تختلف من مبدع إلى آخر:

أجاب جودت فخر الدين، وهو شاعر وناقد رائع، بأنه (لا يستطيع أن يقرأ جميع الكتب التي ترده، أو التي يرغب في قراءتها كاملاً، إنما هو مضطرب إلى التصفح، ما عدا الأعمال الإبداعية من شعر ورواية، إذ لا بد من قراءتها كاملاً).

كذلك أجبت مني فياض بمثل هذه الإجابة، أما حمزة عبود (وأنا لم أسمع باسم هذا الشاعر قبل الآن) فقد أجاب إجابة جميلة، إذ قال:

(في العربية القراءة تعني تتبع الكلمات بالنظر الحسي والعقلي، وهي بهذا المعنى تقوم على التواصل والتأمل الذين يخرجان النص من صورته الظاهرية إلى دلالته الباطنية، والاجتناء في النص المقرئ أو التوقف عند أجزاء منه لا يجوز).

ما أريد الوصول إليه من هذا كله هو: إن طريقة القراءة عند أكثرنا طريقة خاطئة سواء من حيث السرعة والبطء أو من حيث الأسلوب.

إننا نسمع كثيراً من بعض الكتاب تقويمًا لهذا الكتاب أو ذاك، فإذا سأله: هل قرأته؟ أجابك بكل صفاقة: لا.

(٣)

(العرب لا يقرأون).

منذ كنا صغاراً ونحن نسمع هذه الكلمة منطلقة من جانب الأعداء، وكنا نعتبرها رصاصة من جملة الرصاص الموجه إلى كرامتنا كامة شاركت في الماضي في ترسيخ أسس القراءة.

و كبرنا، وكبرت معنا هذه الكلمة، وراحت تتكرر على مسامعنا كل يوم لا من جانب الأعداء هذه المرة، بل من جانبنا نحن، فهناك قائفة من الأسباب يطرحها كتابنا لتحليل أن القراءة معدومة في العالم العربي، منها:

- ١- ارتفاع نسبة الأمية في الأمة ككل.
- ٢- هيمنة الإعلام المرئي.
- ٣- الحرمان من حرية التعبير.
- ٤- غياب المناخ الثقافي والمعرفي.
- ٥- الشعور بعدم جدوى القراءة والكتابة.
- ٦- عبادة الواقع.

هذه الأسباب، ومثلها معها، هي التي أعادت وتعيق الأمة عن القراءة في نظر كتابنا.

إنها أسباب صحيحة، ما في ذلك شك، ولكن لم يتبق أحد من هؤلاء الكتاب ليطرح السؤال: لماذا أو كيف تكونت هذه الأسباب؟ وما هي الطرق لعلاجها؟.

مثلاً:

حين نذكر ارتفاع نسبة الأمية.. لا نذكر كيفية توزيع الموارد وما هو نصيب التعليم منها! ولا نذكر نسبة النمو السكاني الهائل الذي يمثل نسبة من أعلى نسب التكاثر البشري في العالم! ولا نذكر الأنظمة والقوانين التي تعالج مثل هذه القضايا، وهكذا يمكن أن يقال في كل تلك الأسباب.

(٤)

في مقالة قديمة لناقدنا المعجب، حدد الدكتور معجب الزهراني، بدقة الفرق بين المقالة في المجال الثقافي والمقالة في المجالات المختلفة الأخرى.

المقالة الثقافية في نظره (يتضرر منها أن تتمي المعلومة وتحاور الفكرة وتعمق الأطروحة وتبلوغ التصور.. لكن أهم ما يتضرر منها هو تحفيز القارئ إلى المزيد من القراءات المعمقة للنصوص والمؤلفات المعرفية والفكيرية) ويخلص الدكتور معجب إلى القول: (إن مجتمعاتنا لم تدخل عادة القراءة الجادة بعد ضمن ممارساتها اليومية).

هناك إذن نوعان من القراءة؛ نوع جاد و(نوع عجل) وهناك حقلان لها: حقل ثقافي وحقل غير ثقافي. وكل نوع منهما يحتاج إلى نوع خاص من القراءة.

القراءة الجادة التي تحاول استبطان النص ومعرفة أبعاده الصريحة والضمنية لم يعرفها مجتمعنا حتى الآن، ولذلك تهجم على بعض الكتاب الأصوات الغاضبة من كل حدب وصوب نترجمه بالسؤال: لماذا لا تكتب ما يفهم؟.

ولذلك نبقي في حلقة مفرغة منذ الشاعر أبي تمام حتى الآن.
بالله عليك، الكاتب المسكين حين يرجم بمثل هذا السؤال..
ماذا تراه يقول؟
يصمت قليلاً ثم يقول: نعم، إن شاء الله، سأكتب ما يفهم إن
استطعت.

(انتهى)

محمد عبدالله العلي.

شاعر ومفکر من السعودية. يُعتبر من آباء حركة الحداثة الفكرية والأدبية في المملكة. شارك بكتابه المقالات والزوايا في صحف ومجلات عديدة، منها: الحياة، الشرق الأوسط، الرياض، عكاظ، الشرق، اليمامة، الجزيرة وصحيفة اليوم التي استمر بالكتابة فيها منذ أواخر السبعينيات حتى الآن، وقد رأس تحريرها لمدة عامين حتى اعتقل ضمن من اعتقلوا أوائل الثمانينيات، ومنع من السفر على إثر هذا اثنا عشر عاماً. وقد عانى طويلاً من منع كتاباته من النشر ومنعه عن الكتابة.

شارك بالكثير من المحاضرات والأوراق النقدية التي قدمها في مختلف الأندية الأدبية والنشاطات الثقافية، من أهمها: مفهوم الوطن، الغموض الشعري، نمو المفاهيم، المثقف والأيدولوجيا، الأوانى المستطرقة. أما نتاجه الشعري، فقد جمع أخيراً في ديوان (لاماء في الماء).

صدر له حتى الآن:

- محمد العلي شاعراً ومفکراً - مختارات من أعماله - دار المرinx
- كلمات مائية - مقالات - دار الانتشار العربي
- ديوان (لاماء في الماء) - نادي المنطقة الشرقية الأدبي
- الديوان الصوتي - نادي حائل الأدبي

أحمد عبدالسلام العلي.

مواليد ١٩٨٦ ، تخرج من جامعة البترول عام ٢٠١٠ .

صدر له: ديوان (نهم الخليج الأخضر) عن نادي المنطقة الشرقية الأدب. وأدار تحرير مجلة (غصون) الالكترونية الصادرة عن موقع منبر الحوار والإبداع.

كاتب عمود أسبوعي في صحيفة شمس.

